

٦٠

CHECKED - 1963

مكتبة
P.L. 44
31.3.32

حاشية

٥٥

امام المحققين وقدوة السالكين شمس الشريعة

وبدر الحقيقة العلامة

شيخ الاسلام الشيخ عبدالله الشرقاوى

على شرح الامام العلامة الهدهى على صغرى الامام

السنوسى رحم الله الجميع آمين



وبالهامش الشرح المذكور

مكتبة
٢٦٠١١٠٩٤٦

طبع بطبعة

مطبعة البستاني الكائن في واولاده بمصر

سنة ١٣٣٨ هـ

3805

الله لا إله إلا هو الحى القيوم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المجد لله المتوحد في جلال ذاته المتزده في نعوت جبروته عن شوائب القص وسماته الفعال لما يريد فلا معارض لما يقضاه ولا راد لهباته والصلاة والسلام على سيدنا محمد واسطة عقد البين والمرسلين الصادق المبلغ لأمر ربه الامين وعلى آله وأصحابه والتابعين وتابعيهم باحسان الى يوم الدين ﴿ أما بعد ﴾ فيقول كثير المساوي عبد الله بن حجازي المشهور بالشرقاوي قد طلب مني بعض الاخوان أن أكتب على شرح العلامة الشيخ محمد بن منصور الهددي على أم البراهين المسماة بالصغرى للعلامة أبي عبد الله محمد ابن الولي الصالح يوسف السنوسي المالكي المغربي التلمساني حاشية تتضمن توضيح ما كتبه عليه شيخنا علامة الزمان وفريد العصر والأوان شيخ الاسلام الشيخ على العدوي الصعدي لقصور فهم غالب الناس عن استطلاع طوابع ذلك لما حوى من التحقيق الذي لم يوجد في غيره فأجبتهم الى ذلك وان كنت لست أهلا لما هالك وضمنت اليه فوائد سمعتها منه حال قراءته لذلك الكتاب وبعض مسائل مما كتب عليه من حواش وشرح فجاءت بحمد الله حاشية نفيسة جامعة جعلها الله تعالى خالصة لوجهه الكريم ونفع بها الفع العميم كما نفع بأصولها آمين * والهددي مدسوب لعرب الهداهدة قبيلة بمصر من قبائل اقليم البحيرة والسنوسي مدسوب لني سنوس قبيلة معروفة بالمغرب ولا أصل لقول من نسبته الى سنوسة وهي بلدته التي نشأ بها لعدم وجود بلد بالمغرب تسمى بذلك وهو حسنى نسبة الى الحسن ابن علي رضي الله تعالى عنهما من جهة أم أبيه وهو ممن أظهر الله به الدين وأسس أصوله وتبحر في العلوم كلها وبلغ من الورع والزهد العاية القصوى وتأليفه كثيرة تبلغ خمسة وأربعين منها شرحه الكبير المسمى بالمغرب المستوفى على الخوف في كثير العلم أله وهو ابن تسع عشرة سنة وتجب منه شيخه حين رآه وأمره باخفائه حتى يكمل سنه ثلاثين سنة لثلاث أخذها العين وقال لا نظيره فيما أعلم ودعاه * توفي يوم الأحد بعد عصر الثامن عشر من جادى الآخرة سنة خمس وتسعين وثمانمائة وعمره ثلاث وستون سنة وفاح ربح المسك بنفس موته وقبره مشهور في تلمسان يزار قل أن يوجد على وجه الارض تأليف يفيد معرفة الله تعالى بالبراهين القاطعة في أقرب زمان مؤيدة بالسنة والقرآن مثل عقائده لاسيما هذه العقيدة فانها أحسن مؤلفاته وأجمعها وقد مدحها مصنفها بقوله انها صغيرة الجرم كثيرة العلم محتوية على جميع عقائد

التوحيد لا يعدل عنها بعد الاطلاع عليها والاحتياج لما فيها الامن هو من المحرومين اذ لا نظير لها فيما علمت
وهي بفضل الله تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين اهـ وكان بعض المحققين يقرؤها للناس في مجلس واحد
كل يوم جمعة ويقول لا بد منها للبتي * وقد ألف أبو عبد الله محمد بن عمر الملاقي تلميذ المصنف مجلد في مناقبه
وحكى فيه عنه أنه قال ان صاحبه محمد بن سحزى رأى صاحباً له من أهل العلم بعد موته فسأله عما لقيه من
منكر ونكير فقال سألتني عن ديني وعم أقراءته من كتب التوحيد فقلت قرأت عقيدة فلان وعقيدة
فلان فقال له بغضب وتهديد لأى شئ لم تقرأ عقيدة السنوسى أو قال سيدى محمد السنوسى فقال لها قرأت
غيرها من العقائد فقالوا هلا قرأتها لو قرأتها لكفتك عن غيرها أو قالوا اقتصرت عليها لاستغنيت بها عن
غيرها وضرباه بمقمع من حديد ضربتني أو ثلاثاً وإنما كان الضرب والعقاب لعدم قراءتي لها مع أنى قد
كنت أعرف التوحيد بالبراهين القطعية فكيف حال المقلد أو الجاهل * فان قلت لا عقاب على المباح * قلت
ان غالب المصائب من الامراض الباطنية فلعله انضم لعدم قراءتها أمر باطنى كشقيص للشيخ أو اعتراض
عليه لان المعاصرة صعبة وتركه تسمية الميت ستر عليه * وحكى عنه أيضاً انه أخبره ان بعض الصالحين
روى في المنام بعد موته فقيل ما فعل الله بك فقال أدخلني الجنة ورأيت سيدنا ابراهيم الخليل يقرئ عقيدة
سيدى محمد السنوسى للصبيان يقرؤونها في الألواح ويجهرون بقراءتها قال الراوى واطمه قال العقيدة الصغرى
* قال المؤلف رحمه الله تعالى ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ افتتح كتابه بالبسملة تبركاً بها واقتداءً بكتب الله
المنزلة وعملاً بقوله ﷺ كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أى كل فعل ولو قولاً
لا تذكّر البسملة في أوله فهو قليل البركة فيستحب الانيان بها في كل أمر يهتم به شرعاً مقصود لذاته ليس
ذكر المحض ولا جعل الشارع له مبدأ كوضوء وغسل وجع وسفر والله اسم للذات العلية وهو الاسم الاعظم
وعدم الاجابة عند الدعاء به لقدر شروطها التى أعظمها أكل الحلال وقد أوحى الله تعالى الى موسى يا موسى
إن أردت أن يستجاب دعائك فصن بطنك عن الحرام وجوارحك عن الآثام * والرحن كثير الرحمة أى
الاحسان أو ارادته بالنعم العظيمة ورجته تعالى عامة لجميع المخلوقات فيذننى موافقته بالمواساة لهم فمن رحمهم
رحمه الله قال كعب الأخبار مكتوب في الانجيل يا ابن آدم كما ترحم كذلك ترحم فكيف ترجو أن يرحمك الله
وأنت لا ترحم عباد الله وروى الغزالي في النوم قليله ما فعل الله بك قال أوقفنى بين يديه وقال بم جثتى
فذكرت أنواع الطاعات فقال ما قبلت منها شيئاً لكنك جلست تكتب فسقطت ذبابة على القلم فتركتها
تسرب من الخبر رحمة لها فكما رحمتها رحمتك اذهب فقد غفرت لك والرحيم الكثير الرحمة بالعمم العظيمة
ذكر عقب الرحمن اشارة الى أنه يسن طلب الأشياء الحقبرة مه كما تطلب منه الأشياء العظيمة فقد أوحى الله
تعالى الى موسى يا موسى لا تخش منى نخلا أن تسألنى عظيماً ولا تستح أن تسألنى صغيراً اطلب منى الدقة والعلف
لشأنك يا موسى أما علمت أنى خلقت الخردلة في فوقها وأنى لم أحاق شيئاً إلا وقد علمت أن الخلق يحتاجون
اليه فمن يسألنى مسئلة وهو يعلم أنى قادر أعطى وأمنع أعطيته مسألته مع المغفرة * والصحيح أن المقدرات في
القرآن كتعلق البسملة ليست منه وان كان المعنى لا يتم إلا بتقديرها لانه اللفظ المنزل على محمد ﷺ للعجاء
المتعبد بتلاوته التحدى بأقصر سورة منه والمقدرات ليست منزلة على محمد ولا متعبد بتلاوتها * واعلم
أن جملة البسملة يصح أن تكون خبرية باعتبار أصلها وهو الفعل أو القول الذى يشرع فيه كالأكل والشرب
والتأليف لان حصول ذلك لا يتوقف على التلفظ بها كما هو ضابط الخبر اذ هو الذى لا يتوقف حصول مدلوله
على التلفظ به ماضوياً كان كقامز بدأ ومضارعياً كضرب زيد والمعنى هنا أبتدى أو أؤلف مستعياً باسم
الله أو مصاحباً له على وجه التبرك ولا شك أن كلامن التأليف والابتداء لا يتوقف على قولك أو أؤلف أو أبتدى
فانطق على ذلك ضابط الخبر * فان قلت ان كلامن الاستعانة بالاسم والمصاحبة له من تمة الخبر مع انهما
لا يحصلان الا بالتلفظ بهذا اللفظ ولم يحصل قبله ثم أتى به حكاية عنهما فلانكون الجملة خبرية باعتبارهما

بسم الله الرحمن الرحيم

قلت نعم وان كانا من تتمته لكنهما ليسا بجزأين منه بل من متعلقاته الخارجة عن حقيقته وقيدفيه وان توقف مضمون الخبر المطلوب شرعا عليهما الا أن ذلك التوقف لا يقتضي الجزئية أى لا يقتضى كونهما جزأين من الخبر النحوى فان المتعلقات لاتعجز آمنه وان توقفت فائدته عليها وذلك كالحال فى قوله تعالى واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا عيين على أحد الا عاريب ومن ذلك مانحن فيه وايضا فالذى يتصف بالخبرية والانشائية انما هو الكلام وهو ما تضمن من الكلمات اسنادا مفيدا مقصود الذات لا المتعلقات لانها خارجة عنها وهذا الاشكال انما يرد ويحتاج للجواب عنه بما ذكر اذا جعلنا الاضافة فى بسم الله من اضافة العام للخاص وهى البيانية على القول الضعيف الذى لا يفرق بينها وبين التى للبيان فاضافة العام للخاص كما يقال لها بيانية يقال لها اضافة للبيان والصحيح خلافه وأن المضاف والمضاف اليه اذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه فالاضافة بيانية تكاتم حديداً ومطلقاً للبيان كشجر أراك وأما ان جعلنا الاسم مقحماً أو المراد به المسمى وكأنه قيل بالله لان الحكم بحسب الظاهر وان ورد على اللفظ لكن المراد مدلوله وهو الذات العلية لان كل حكم ورد على اسم فهو وارد على مدلوله الا لقرينة كتبت زيدا أو ضرب فعل ماض فلا ورود لذلك الاشكال ولا يحتاج للجواب عنه بما ذكر لان المعنى حيث بدأ أولف مستعينا بالذات العلية أو مصاحباً لها مصاحبة تبرك ولا شك أن الاستعانة بها والمصاحبة المذكورة لا يتوقفان على التلطف بهذا اللفظ بل هما حاصلان فى نفس الامر وهذا اللفظ أعنى بسم الله حكاية عنهما فصح كونها خبرية وان التفتنا لهذا القيد على انا لوجرينا على ما ذكر من كون الاضافة من اضافة العام للخاص فلنا منع ما مر من أنه يشترط فى الخبر حصول مدلوله قبله وكونه حكاية عنه بل يجوز أن يكون مدلوله لا يحصل الا بالتلفظ به كما يقول أنكلم مخبراً عن كلام حصل منك وهو هذا اللفظ أى لفظ أنكلم ولم يحصل منك كلام غيره أى أخبركم عن كلام حصل منى وهو هذا اللفظ أى لفظ أنكلم فمدلول هذا اللفظ وهو الكلام لم يحصل قبله بل الكلام هو نفس أنكلم فهو وان كان بحسب الظاهر حكاية عن مدلوله وهو حصول كلام غير هذا اللفظ لكن المراد نفس أنكلم لعدم حصول كلام منك غيره قبله فهو فى الحقيقة حكاية عن نفسه والمعنى هنا أبتدىء مستعينا بيسم الله أو مصاحبه وكل من الاستعانة والمصاحبة لم يحصل الا بهذا اللفظ أعنى لفظ بسم الله وليس المراد أنه حصل منك استعانة بيسم الله أو مصاحبة له قبل ذلك وهذا اللفظ حكاية عنه بل المراد الاخبار بانه حصل منك استعانة بيسم الله وهى الاستعانة بالحالة بقولك بسم الله لا غيرها ويصح أن تكون انشائية باعتبار متعلقها وهو الاستعانة أو المصاحبة أى لانشاء ذلك المتعلق لانه لم يحصل الا بالتلفظ بها كما هو ضابط الانشاء اذ هو ما حصل مدلوله بالتلفظ ولا شك أن الاستعانة والمصاحبة لم يحصل الا قبل التلفظ بهذه الجملة فانطبق على ذلك ضابط الانشاء وأورد عليه أنه يصير أصل الجملة وهو التأليف مثلاً غير مقصود لان المقصود من الكلام المقيّد بقيد انما هو افادة ذلك القيد فالمقصود حيث انشاء الاستعانة مثلاً وافادته وأما أصل الجملة فليس مقصوداً وأجيب بان هذه القاعدة أغلبية والافقدي قصد كل من المقيّد والقيد معا كما هنا فان قائل ذلك الكلام قاصداً لاثيان بهذا الفعل وهو التأليف مثلاً مستعينا على تحصيله ووجوده بيسم الله ولم يقصد مجرد الاستعانة مع قطع النظر عن كونها على فعل مثلاً فاسم الله كما قيل بمنزلة الآلة التى يتوقف عليها الفعل وينعدم بانعدامها فهو كالسبب فى تحصيل ذلك الفعل وذلك يتلزم كون الفعل مقصوداً اذ المقصود بالسبب تحصيل المسبب هذا ان جعلت الباء للاستعانة وكذا ان جعلت للمصاحبة لانها هى التى يحسن فى موضعها مع ويغنى عنها وعن مصحوبها الحال نحو اهبط بسلام أى مع سلام أو مساماً ولا شك أن مع تدل على قصد ذلك الفعل لانها تشعر بشيئين مصطححين فهى لبيان أن ما بعدها مع ما قبلها مصاحبه فكانه قال هنا أبتدىء أى أولف مع اسم الله أى مصاحبه له مصاحبة تبرك

وذلك يدل على قصد كل من المصطلحين هذا ايضاح مذكوره في حواشي التلخيص نقلا عن شيخه
 الغنيمي * والحاصل أن هذه الجملة يصح أن تكون خبرية باعتبار المصدر أو المجز وأن تكون انشائية
 باعتبار المجز فقط (قوله الحمد لله) انما لم يأت بالعاطف اشارة الى أن كلا من الجملتين كاف في الابتداء
 ومحل لمقصود الشارع وهو حصول البركة في الشيء ودفع النقص عنه فاذا أتى الشخص باحدهما فقد خرج
 عن عهدة الطلب أو اشارة الى أن بين الجملتين كمال الانقطاع لكون احدهما خبرية والاخرى انشائية
 فكانه لاحظ ان جملة البسملة خبرية والجملة انشائية وبالعكس ومتى كان بينهما كمال الانقطاع يترك
 العاطف كما تقرر في علم المعاني لعدم ارتباط احدهما بالآخر فلا يؤتى بالعاطف المفيد للارتباط * واعلم
 أن جملة الحمد يصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى والمعنى أخبر بأن كل حمد مختص بالله تعالى أو مستحق له
 ويحصل الحمد بذلك الاخبار * لا يقال لا يلزم من الاخبار عن حصول شيء اتصاف المخبر بذلك الشيء لان الاخبار
 عن حصول شيء ليس ذلك الشيء وذلك كالاخبار عن حصول القيام لزيد في قولك زيد قائم فانه لا يلزم منه
 اتصاف المخبر بالقيام لان الاخبار المذكور ليس قياما وحينئذ فلا يلزم من الاخبار بان الحمد مستحق لله مثلا
 كون المخبر حامدا لان ذلك الاخبار ليس جدا فلم يحصل مقصود الشارع وهو اتصاف الشخص بكونه حامدا
 * لانا نقول محل كون الاخبار بالشيء ليس ذلك الشيء مالم يكن الخبر من جزئيات الخبر عنه ومن أفراد
 أمالو كان كذلك فيكون الاخبار به نفس ذلك الشيء وحينئذ فيلزم من الاخبار به اتصاف المخبر بذلك
 الشيء ولا شك أن ما هنا من هذا القبيل فان الاخبار بان الحمد مستحق لله تعالى مثلا من جزئيات الحمد ومن
 أفرادها لانه يصدق عليه انه ثناء على الله تعالى أي ذكر له بخير ألا ترى أنك لو قلت زيد يستحق الحمد لاتصافه
 بصفات الكمال فانه يعد ثناء عليه لانه ذكر له بخير وحينئذ فيعد الخبر بذلك حامدا ومتصفا بالحمد ويعد
 الاخبار بنبوت الحمد لله تعالى جدا له كما يقال لمن قال الله تعالى واحداً له موحد ونظير ذلك أيضا قوله الخبر
 يحتمل الصدق والكذب فان هذا من جزئيات الخبر فيلزم من الاخبار بذلك اتصاف المتكلم بكونه مخبرا
 ويصح أن تكون انشائية لفظا ومعنى شرعا بناء على انها وضعت في الشرع لانشاء الحمد كصيغ العقود كعت
 واشترت * واستشكل بانه لا يمكن العبد انشاء جميع المحامد منه ومن غيره * وأجيب بان المراد انشاء حمد
 مخصوص وهو الحمد أي الثناء على الله تعالى بضمون الجملة أي استحقاقه جميع المحامد أي اختصاصه بها والمعنى
 أنشئ الثناء على الله تعالى بانه مستحق لجميع المحامد أو مختص بها وليس المراد انشاء جميع المحامد اعدم امكانه كما
 مر ولا انشاء مضمون الجملة الذي هو الاستحقاق أو الاختصاص لانه متحقق لله تعالى قبل وجوده فليس في
 قدرته انشاءه ومضمون الجملة هو المأخوذ من مادتها وهيتها وان شئت قلت هو المصدر المتصيد من المحكوم به
 المضاف للمحكوم عليه كقيام زيد في قولك زيد قائم وكاختصاص المحامد بالله تعالى في قولك الحمد لله ان قدر
 الخبر من مادة الاختصاص أو استحقاقها ان قدر من مادة الاستحقاق ومفهوما هو النسبة أعني ثبوت
 المحكوم به للمحكوم عليه كثبوت القيام لزيد وثبوت اختصاص المحامد بالله تعالى واستحقاقها أو ادراكها
 فالمفهوم هو ثبوت المضمون أو ادراك ذلك الثبوت (قوله شهد) أي أقر بلسانه وأذعن بقلبه بالنسبة لانواع
 العقلاء الثلاثة الانس والجن والملائكة وبمعنى دل بالنسبة لغير الانواع المذكورة من بقية المحدثات والاول
 حقيقة والثاني مجاز اما مرسل لعلاقة اللزوم أو بالاستعارة التبعية بان شبهت الدلالة بالشهادة بجامع أن كلا
 يوصل الى المقصود واستعيرت الشهادة للدلالة واشتق منها شهد بمعنى دل أو بالكناية بان شبه ما عدا الانواع
 المذكورة بالعاقل والشهادة تخيل أو مجاز عقلي بان أسند الشهادة التي حقها أن تسند للعاقل لغير من هي له
 فهو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه عند من يجوزه من الاصوليين وأما من منعه فيجعل ذلك
 ونحوه من باب عموم المجاز بان يستعمل اللفظ في معنى مجازي كلي يعم المعنى الحقيقي والمعنى الآخر المجازي كأن

الحمد لله الذي شهد

يراد بشهد هنا أثبت وجوده تعالى وأثبت الوجود أعم من أن يكون بالاقرار وبالادلة فكل من العقلاء وغيرهم مثبت لوجوده تعالى هذا كله بناء على أن الجمادات تسبح بلسان الحال والراجع خلافه وانها تسبح بلسان المقال وحينئذ فلا حاجة الى التجوز المذكور * واعلم أن أكثر النسخ شهد بالتذكير وهو ظاهر وفي بعضها شهدت بالتأنيث ووجهه أن الفاعل الذي هو جميع لما أضيف الى الكائنات التي هي مؤنثة مجازا اكتسب التأنيث لان الاضافة تكسب ذلك * قال في الخلاصة

وربما أكتسب ثان أولاً * تأنيثا ان كان لحذف موها

ووجه كون الكائنات مؤنثة مجازا انها بمعنى النوات الكائنة كما يأتي والذوات جمع ذات وهي جملة البدن مذكريا كان أو مؤنثا ولا يفهم منها ذات فرج بخصوصها ولم يقل الحمد لله الشاهد لعله لعدم وروده وأسماء الله تعالى توقيفية على الصحيح وتعلق الحمد بذلك الوصف يشعر بكونه علة فكانه قال أحمده لشهادة جميع الكائنات بوجوده فهو في مقابلة نعمة فيثاب عليه ثواب الواجب الزائد على ثواب المندوب بسبعين درجة (قوله بوجوده) ان بنينا على مذهب الشيخ الاشعري من أن الوجود عين الوجود فالاضافة للبيان ولا يرد على ذلك أن فيه اضافة الشيء الى نفسه وهي ممتنعة لا نقول بتحقيق جوازها اذا اختلف اللفظ كما هو مذهب الكوفيين ومنه قوله تعالى كتب بكم على نفسه الرحمة هذا ان بنينا على ظاهر عبارة الشيخ أما ان أولها بان وجه معنى كون الوجود عين الموجود انه ليس أمرا زائدا في الخارج على الذات وذلك لا ينافي انه تفسير واعتبار فلا يرد السؤال المذكور والاضافة حينئذ اما للبيان على التأويل السابق أو حقيقة على معنى اللام أي الوجود المتحقق له تعالى فهو من اضافة الصفة للموصوف والمراد بالصفة ما ليس بذات فيشمل الامور الاعتبارية والسلوب وان بنينا على مذهب غير الاشعري وهو القاضي الباقلاني من أن الوجود غير الموجود أي حال ثابتة في الخارج فالاضافة من اضافة الصفة للموصوف فقط * ثم اعلم أن اللفظ المذكور اما أن يكون باقيا على ظاهره واما أن يكون فيه حذف والتقدير بوجوب وجوده لان الكائنات كما شهدت بوجوده شهدت بوجوب وجوده * فان قيل كما شهدت الكائنات بكل من وجوده ووجوب وجوده شهدت أيضا بقدرته وغيره من بقية الصفات ما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها فان دليلها سمعي على التحقيق بخلاف باقي الصفات فان دليلها عقلي فلم أر ذلك بالذكر * أجيب بان هذا لا يرد لان الوجود لقب أي اسم جامد وهو لا مفهوم له عند الأصوليين على التحقيق وعلى تقدير أن له مفهوما فوجه اثاره بالذكر أن اتصافه تعالى بساتر الصفات متفرع على وجوده وفي هذه السجعة وما بعدها براعة استهلال وهي أن يكون في الكلام مبتداه اشارة الى ماسبق الكلام من أجله كقول المتنبي في تهنته سيف الدولة بزوال مرضه

المجد عوفي اذ عوفيت والكرم * وزال علك الى أعدائك الالم

(قوله جميع الكائنات) فاعل شهد ولا يرد على ذلك ان من الكائنات من ينكر وجوده تعالى لانه لا عبرة بهم ولأنهم وان أنكروه لفظا فاحوالهم تدل عليه رغما عن أنفسهم وشهادة الكائنات على وجوده تعالى اما من حيث وجودها أو امكانها أو همامعا أو الامكان بشرط الحدوث كما سيأتي وهي جمع كائنة أي ذات تحققت في الخارج أعم من أن يكون تحققت ماضيا أو استقباليا فقد استعمل اللفظ في حقيقته ومجازه لان التي لم تكن لا يقال لها كائنة وقيل جمع كائن أي حادث جر ما كان أو عرضا * فان قلت لم جمعها جمع قلة وهو مادل على ثلاثة الى عشرة با. خال الغاية بناء على قول سيويه والمحققين ان جمعي التصحيح من جوع القلة مع أن المناسب للمقام جمع الكثرة لانه لا يحصى عدد الخلق الا الله تعالى وهو مادل على ثلاثة الى مالا نهاية له خلافا لمن قال هو مادل على ما فوق العشرة الى مالا نهاية له وجمع الكثرة هنا ككوائن * قلت اشارة الى انها وان كثرت قليلة بالنسبة الى قدرته تعالى على أكثر منها وأما قول الغزالي ليس

بوجوده جميع الكائنات

في الامكان أبدع مما كان فأجيب بأمر منها ان المراد ليس فيه ذلك باعتبار أن علمه تعالى تعلق بعدم وجود عالم أبدع منه في الدلالة عليه تعالى وان كانت القدرة صالحة لذلك ثم اعلم ان الغالب استعمال لفظ جميع في الكل المجموع أي الهيئة الاجتماعية المتحققة ولو في بعض الافراد واستعمالها في كل فرد فرد نادر ولفظ كل بالعكس فالغالب استعمالها في الكل الجعبي واستعمالها في الكل المجموع نادر فان جعلت أل للاستغراق واستعملت جميع استعمالها النادر كانت مستغنى عنها الا أن يقال أتى بها لتأكيد ذلك الاستغراق ودفع توهم تخصيصه ببعض الافراد وان جعلت للجنس فهي محتاج لها لان العموم نصا لم يستفد الا منها لصدق الجنس ببعض (قوله والصلاة الخ) المشهور في هذه الجلة انها خبرية لفظا انشائية معنى ومعناها طلب رجة أي انعام مقرون بتعظيم من الله تعالى لا يقال الرجة حاصلة له عليه الصلاة والسلام فطلبها طلب لما هو حاصل لانا نقول المقصود بصلاتنا عليه ﷺ طلب رجة لم تكن حاصلة فانه ما من وقت إلا وهناك نوع من الرجة لم يحصل له فلا يزال يترقى في الكمالات الى ما لا نهاية له فهو ﷺ ينتفع بصلاتنا عليه على الصحيح لكن لا ينبغي للصلي أن يقصد ذلك بل يقصد انه مقتدر له عليه الصلاة والسلام وانه يتوسل به الى ربه في نيل مطلوبه لانه الواسطة العظمى في اصال النعم اليها ولذا اطلب الدعاء بالصلاة بعد الثناء على الله تعالى لكن لما تعلق هذه الجلة بالخلق وما قبلها بالخالق أتى بالعاطف بخلاف جلة البسملة والمجدة و يصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى وأورد على ذلك ان الاخبار بثبوت الدعاء لا يستلزم الدعاء فلا يلزم من الاخبار بثبوت الصلاة ككون الشخص مصليا أي داعيا له عليه الصلاة والسلام بخلاف الاخبار بثبوت الحمد ورد بان اللزوم العقلي منتف فيهما والعرفي موجود فيهما فكما صح أن نقول فيما مر ان الخبر بالحمد يعتد بما في العرف لكون الاخبار المذكورة من أفراد الحمد كذلك يصح هنا ووجهه أن المراد من الصلاة لازمها وهو تعظيمه عليه الصلاة والسلام أو القدر المشترك بين التعظيم وغيره وهو الاعتاء بالصلي عليه فكانه قال أخبركم بان الله تعالى عظم النبي ﷺ أو اعتنى به ولا شك أن الاخبار بذلك تعظيم له ﷺ لانه من أفراد فصيح أن الخبر بالصلاة مصل واليه أشار بعضهم بقوله ولولم يكن فيها الا اظهار المحبة كان ذلك كافيا فالمقصود من الجلة افادة الخطاب ما يلزمها بحسب المقام لا افادته مضمونها وهو كون الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام ولا فادته لازم الفائدة وهو كون الخبر عالما بان الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام كما في قولك لشخص حفظ التوراة أنت حفظت التوراة فلم تفده مضمون ذلك لانه عالم به وانما أفادته انك عالم بذلك المضمون ولا تخرج بذلك عن كونها خبرية لانها ان نظر الى مفهومها بقطع النظر عن ذلك اللازم تحتل الصدق والكذب * واعلم انه ان جعل كل من جلة الحمد والصلاة خبرية لفظا انشائية معنى كانت الواو للعطف وان جعلت الاولى خبرية لفظا ومعنى والثانية خبرية لفظا انشائية معنى أو بالعكس كانت للاستئناف اذ لا يعطف الانشاء على الخبر وعكسه على الراجح (قوله على سيدنا) خبر عن الصلاة والسلام بتقدير المتعلق مني أي كائن على سيدنا ولا يصح أن يقدر مفردا ويكون من باب التنازع لانه لا يكون في المصادر على الصحيح نعم يصح ذلك على تقدير كونه خبرا عن أحدهما وحذف خبر الآخر لدلالة المذكور عليه وفي تعبيره يعلى إشارة الى انهما تمكنا من نبينا ﷺ تمكنا المستعلى على المستعلى عليه فيكون فيه استعارة تبعية بان شبه مطلق ارتباط صلاة بمصلي عليه بمطلق ارتباط مستعمل بمستعلى عليه واستعير لفظ الثاني للاول فسرى التشبيه للجزئيات فاستعير لفظ على الدلالة على ارتباط خاص بين مستعمل ومستعلى عليه خاصين لارتباط الصلاة بخصوص النبي ﷺ وان شئت قلت شبه الارتباط المطلق بالاستعلاء المطلق الخ والمآل واحد ومصدق الضمير في قوله سيدنا جميع المخلوقات لخصوص هذه الامة اذ لا شك في سيادته عليه الصلاة والسلام على الجميع من الأنبياء والمرسلين والملائكة

والصلاة والسلام على
سيدنا

ولايهدد ذلك الاجعل الضمير راجعاً للمأمور والسيد هو المتولى للسواد أى الجماعة الكثيرة ويلزم من ذلك أن يكون أعظمهم والمقصود افاضة هذا اللازم فالمعنى على أعظم المخلوقات وقيل هو الكامل المحتاج اليه باطلاق أى من جميع الوجوه وفى سائر الحالات و يطلق أيضاً على الشريف وعلى المالك للعقلاء فيقال سيد القوم وسيد العبد ولا يقبل سيد الفرس أو الدار بل يقال رب الفرس ورب الدار وهو مأخوذ من ساد يسود قومه سيادة فهو سيد وأصله سيود اجتمعت الواو والياء وسبقت احدهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمت فى الياء واطلاق السيد عليه ﷺ موافق لحديث انا سيد ولد آدم يوم القيامة ولاخفر أى ولاخفر أعظم من ذلك فيكون من باب التحديث بالنعمة أو ولا أفتخر بذلك بل أقوله اخباراً بالواقع بأمر من الله تعالى فيكون من باب التواضع ويبدى لواء الحمد أى رايته ولاخفر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائى وأنا أول من تنشق عنه الارض ولاخفر وأنا أول شافع وأول مشفع أى مقبول الشفاعة ولاخفر وخص السيادة بيوم القيامة لان الخلق يتفقون عليها فيه حين يرون كرامته عند الله تعالى وأما فى الدنيا فيثبتها المسلمون وينفيها الكفار * فان قيل ما الحكمة فى ذكر السيد فى هذا الحديث وعدم ذكره فى حديث قولوا اللهم صل على محمد لما سأله عن كيفية الصلاة عليه ﷺ * أجيب بان الأول مقام اخباره ﷺ عن مرتبته ليعتقدانه كذلك فكل من بلغته هذه السيادة لا يتعب يوم القيامة فى ذهابه الى الانبياء لطلب الشفاعة منهم وما ذهب اليهم الا من لم تبلغه والثانى مقام الصلاة عليه ﷺ وليس من شرطه ذكر السيد لكن اختلف هل الاولى ذكره مراعاة للادب أو عدم ذكره مراعاة للوارد قولان والراجح منهما الاول لان فيه امتثال الامر وزيادة وحديث لا تسودونى فى صلاتكم بالواو لا بالياء باطل قال بعضهم وانظر هل هذا الخلاف جار فى بقية الانبياء صوات الله وسلامه عليهم أو خاص بنبينا عليه الصلاة والسلام اهـ والظاهر توقف ذلك على النقل عن أصحاب القولين المذكورين فان وجد فيه ما مر والا كان الاولى الذكر مراعاة للادب (قوله محمد) منقول من اسم مفعول الفعل المضعف أى المكرر العين ومعناه من كثر جدا خلق له لكثرة خصاله الحميدة فسمى به نبينا عليه الصلاة والسلام رجاء لكثرة خصاله الحميدة المقتضية لكثرة جدا خلق له وقد حقق الله تعالى ذلك الرجاء كما سبق فى علمه وهو مجرور بدل أو عطف بيان لسيدنا والبدل وان كان يفيد شيئين أحدهما بطريق القصد وهو تقرير النسبة والثانى بطريق التبعية وهو توضيح ما قبله لكن المراد منه هنا الثانى وهو ايضاح السيد لمافيه من الابهام لاحتماله لمحمد وغيره لا الأول لاقتضائه أن المقصود تعلق الصلاة بتلك الذات الشريفة من حيث تسميتها بمحمد وان الوصف بالسيادة مطروح أى غير مقصود بالذات لان المبدل منه فى نية الطرح مع انه ليس كذلك لان ذلك الوصف مقصود أيضاً وغير مطروح ولذا قال بعضهم والبدلية وان جوزوها فى مثله لكن المراد هنا هو ايضاح السيد وتقرير النسبة تبعية والبدلية تستدعى العكس اهـ ويجوز رفعه على انه خبر لمخذوف وهو أولى لمافيه من الاستقلال وعدم التبعية على البدلية أو غيرها فيكون مناسباً لمقامه عليه الصلاة والسلام فكما أن ذاته الشريفة مرفوعة الرتبة وغير تابعة لغيرها بل مستقلة يفغى أن يكون اللفظ الدال عليها كذلك (قوله المبعوث) أى المرسل وحذف فاعل البعث للعلم به ومفعوله لافادة التعميم أى الذى أرسله لجميع الطوائف حتى الجمادات فأمنت به فصارت آمنة مما كان يعتريها فى الامم السابقة من المسخ والخسف وصارت الحجارة آمنة من جعلها من الحجارة التى يعذب بها أهل النار لكن إرساله للثقلين أى الانس والجن إرسال تكليف ولغيرهما إرسال تشريف أى إرسال يثبت شرفه على جميع الخلق فيكون له السيادة عليهم لحديث بعثت الى الخلق كافة ولا مانع من تركيب ادراكات عقلية فى غير أنواع العقلاء الثلاثة لتؤمن به وتخضع له كما ركب فى جبل أحد ذلك حين صعدته ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان فتحرك فضر به ﷺ برجله وقال اثبت

فإنما عليك نبي وصديق وشهيدان وقول بعض أهل الكشف في كل جنس من الحيوانات رسول منها لا ينافي ذلك الاحتمال أن ذلك الرسول مبلغ عنه ﷺ فلا وجه لتضليله (قوله بالآيات) الباء اما للابسة أى المبعوث لمن تقدم بعثا متلبسا بالآيات أو للصاحبة بمعنى مع ثم يحتمل أن المراد بالآيات الآيات القرآنية وخصها بالذكر لشرفها على غيرها من بقية المعجزات وبقائها على السوام فإذا طلب منا الكفار معجزة على رسالته ﷺ قلنا لهم هذا القرآن فان قدرتم على الاتيان بمثله فليس برسول والا فهو رسول ويلزمكم اتباعه ووصفها بالواضحات باعتبار الغالب فلا يرد التشابه لكن هذا على طريقة السلف أما على طريقة الخلف فكلاهما واضحة أو المراد بوضوحها عدم تطرق الخلل إليها أو المراد به ما يلزمه وهو البهرأى غلبة المعاند لان من أقام دليلا واضحا على خصمه فقد غلبه فالمراد بالواضحات الباهرات مجازا أى التي بها البهرأى غلبة المعاند ويحتمل أن المراد بها العلامات الدالة على صدقه ﷺ الشاملة للقرآن وغيره سواء تحدى بها وهى المعجزات أم لا فالآية أعم من المعجزات لانفرادها فيما لم يتحديه كشماثله التي انفرد بها خلقا وخلقها ووصفها حينئذ بالوضوح بالنسبة للقرآن فيه ما تقدم وبالنسبة لغيره المراد به عدم تطرق الخلل أو البهرأى الغلبة مجازا أو ظهور الدلالة اذ جميع الآيات التي أتى بها النبي ﷺ ليس فيها خفاء بل هى بديهية الدلالة على صدقه ﷺ والآيات جمع آية وهى لغة العلامة الظاهرة معجزة كانت أولا واصطلاح اسم طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها سميت بذلك لانها علامة على صدق الآتى بها وأصلها آية بهمزتين أبدلت الثانية ألفا للتخفيف (قوله وعلى آله) فصل بعلى امارد اعلى الشيعة الزاعمين ورود حديث دال على عدم جواز الفصل وهو لا تفصلوا بيني وبين آلى بعلى وهو لا أصل له واما الإشارة الى أن الهداية المطلوب اعطاؤها ﷺ أعظم من الهداية المطلوب اعطاؤها لغيره والمراد بالآل هنا من تحرم عليه الزكاة وهم بنو هاشم والمطلب ابني عبد مناف عند الشافعى وبنو هاشم فقط عند مالك رضى الله تعالى عنهما أو مطلق الاقارب وليس المراد به أتباعه والالتكسر مع قوله والتابعين الخ وأصله أول كجمل بدليل تصغيره على أول وقيل أهل بدليل تصغيره على أهيل ورد هذا باحتمال أن يكون أهيل تصغير أهل وأجيب بان أئمة العربية الموثوق بهم حكموا بانه تصغير آل وهذا الحكم لا يقدمون عليه الا اذا علموا ذلك من العرب بقرائن تفيد * فان قلت الاستدلال بالتصغير فيه دور لان المصغر فرع المكبر وقد يتوقف العلم باصالة ذلك الحرف في المكبر على أصالته في المصغر * قلت توقف المصغر على المكبر توقف وجوده اذ لا يوجد الا بعد وجود المكبر وتوقف المكبر على المصغر توقف علم اذ لا تعلم اصالة الحرف في الاول الا بعد معرفتها في الثاني فلم تتحد جهة التوقف (قوله وصحبه) اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي لاجع له لان فعلا لا يكون جمعا لفاعل قياسا مطردا لانه ليس من أبنية الجوع بل من أبنية المصادر والمفردات كضخم وضخام وخصم وخصام وقياس جمع صاحب صحب بضم الصاد وتشديد الحاء المفتوحة كما ذل وعذل وهو لغة من بينك وبينه مداخلة واصطلاحا التابع لغيره الأخذ بمذهبه كأصحاب الشافعى والمراد به هنا الصحابي كإمام وهو من اجتمع بنيينا محمد ﷺ مؤمنابه ولولم يميز اجتماعا متعارفا بان يكون في الارض بحسبه خلافا لاشتراط المالكية وجود التميز وعدم اشتراطهم أن يكون الاجتماع متعارفا ولولم يمت على ذلك وأما قول بعضهم ومات على الاسلام فهو شرط لدوام الصحبة أى لسكرته يسمى صحابيا بعد الموت لأصلها والا لم يتحقق هذا الوصف لاحد في حياته ولا يوصف بها المارتن عند المالكية لان الردة أحبطتها كبقية أعماله فاذا عاد الى الاسلام لا تعود له كما أنه يجب عليه قضاء بقية الأعمال وعند الشافعية يوصف بها باعتبار ما كان واذا عاد الى الاسلام تعود له مجردة عن الثواب كبقية أعماله فلا يجب عليه قضاؤها وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة بأنهم الذين ليسوا بالآل لان بين

بالآيات الواضحات وعلى
آله وصحبه

الصحب والآل عموماً وخصوصاً وجهياً (قوله والبايعين لهم) أى للصحب فى الكرامات جمع كرامة وهى أمر خارق للعادة يظهره الله تعالى على يد رجل ظاهر الصلاح وهذا ليس مرادنا بل المراد بها الاعمال الصالحة التى نكرم الله تعالى بها على عباده سميت بذلك اشارة الى أنها الكرامة الحقيقية من الله تعالى ولذا قالوا العبودية مع الاستقامة خير من ألف كشف وألف كرامة وقال أبو الحسن الشاذلى ما هناك كرامة أعظم من كرامة الايمان ومتابعة السنة فمن أعطيها وجعل يشاق الى غيرهما فهو كذاب أو مخطئ فى الاخذ بالصواب كمن أكرم بشهود الملك فاشتاق نفسه الى سياسة الدواب * فان قلت مقتضى هذا عدم دخول من تبهم فى مجرد الايمان فقط فى الدعاء لعدم وجود أعمال صالحة منه * قلت أَل فيها للجنس المنحقق فى فرد واحد وهو الايمان بناء على ما اختاره بعضهم فى تفسير الآل فى مقام الدعاء من أن المراد به مطلق الاتباع الشامل للفسقة لانهم أحوج للدعاء من غيرهم فهو أولى من تفسير بعضهم له بأبقاء الامة لخروج الفسقة الا ان يريد هذا القائل بالانقياء من اتقى الشرك فيسارى ما قبله (قوله لى يوم الدين) أى الكاثين الى يوم الدين * واعترض بان كلامه لا يصدق الا على من استمرت تبعيته الى يوم الدين ، فخصر عليه السلام فلا يشمل من مات قبل ذلك * وأجيب بان المعنى ومن تبعهم طائفة بعد طائفة الى يوم الدين فالمستمرانما هو الطوائف المتعاقبة لا كل شخص من الاشخاص وان شئت قلت المستمر نفس التبعية لا ذوات التابعين والمعنى عليه حينئذ ومن تبعهم حال كون التبعية مستمرة الى يوم الدين بسبب تعاقب الطوائف والآل واحد * واعترض أيضاً بان هذه التبعية لا تستمر الى يوم الدين لانقراض طوائف المؤمنين قبله لان ابتداء من الفسخة الثانية وتموت جميع الخلائق أى الكفار بالنسخة الاولى لانه لم يبق عندها الا الكفار وتموت المؤمنون قبلها يرجح اية تقبض ارواحهم فلا يستمرون الى يوم القيامة * وأجيب بان كلامه على حذف مضاف أى الى قرب يوم الدين وهو من تلك الریح اللينة * والدين يطلق فى اللغة على ما كان المناسب منهاها الجراء أى الى يوم الجزاء وهو يوم القيامة والجزاء ايصال ما يليق بكل عامل اليه وفى الاصطلاح المسائل التى أتى بها النبى ﷺ * وأموره أى علاماته الدالة على وجوده فى الشخص أر بعة صدق القصدى أداء اعبادة بالية والاخلاص والوفاء بالعهد أى الايمان بالواجبات وترك المنهى أى اجتناب الحرام وصحة العقد أى جزمه بما عليه أهل السنة من التوحيد (قوله الحمد لله) حذف الشارح بسملة المتن لعله اكتفاء بيسملته السابقة عنها اشارة الى شدة امتزاج الشرح بامتن فكانهما شئ واحداً وأن البسملة السابقة هى بسملة المتن ذكرها الشيخ فى أول شرحه تبركاً بها وشارة الى أن الشرح ليس له استقلال فى نفسه لانه ابراراً الى المتن فلا يستحق أن يؤتى له بسملة ولم يفعل كذلك بالجدلة بل أتى لشرحه بجملة غير جدلة المتن لانه تصد بذلك أداء ما وجب عليه من شكر النعمة وعدل عن الجلة الفعلية الى الاسمية اقتداء بالكتاب العزيز ولذلتها على الدوام والثبات المناسب للمحمود وهو الله تعالى وأن كان الاصل هو الفعلية لانه الحمد من المصادر الدالة على الاحداث المنسوبة للنوات والسائق فى بيان ذلك هو الفعلية ولان هذا المصدر مما يترأس عمله منصوباً بفعل محذوف والاصل حمدت حمداً لله ثم حذف الفعل اكتفاء بدلالة مصدره عليه ثم عدل الى الرفع لقصد الدلالة على الدوام والثبات وأدخلت أَل لافادة الاستغراق مثلاً فنظر للاصالة المذكورة أو للناسبة للمقام اكونه مقام نعم متجددة عبر بالفعلية ومن نظر لما مر عبر بالاسمية فلكل وجهة وأل فى الحمد اما للاستغراق كما مر والمضى كل فرد من أفراد الحمد مختص بالله تعالى أو مستحق له أو للجنس والمضى جسد الجداى أى حقيقة مختص بالله تعالى ويلزم من ذلك اختصاص كل فرد به لانه لو خرج فرد منه لغيره لم يكن الجنس مختصاً به تعالى لخروجه فى ضمن ذلك الفرد أو لانه هو المعنى الذى جدد الله تعالى به نفسه فى القدم ، فبلى هو الذى جدد به نفسه وجده به انبياؤه وأولياؤه مختص به تعالى والعبرة بحمد من ذكر فلما احصى به ذلك اركأن جميع الافراد

والتابعين لهم فى
الكرامات الى يوم
الدين (ص) الحمد لله
والصلاة والسلام

مختصة به تعالى لانه لا عبرة بمحمد غير من ذكر فالجمله على كل حال مفيدة لاختصاص جميع الافراد به تعالى لكن على الاول صريحا وعلى الثاني لزوما وعلى الثالث ادعاء وخير الامور اوساطها لانه كدعوى الشيء وهو اختصاص الافراد ببينة وهي اختصاص الجنس فيكون من باب الكناية على حدّز يدطويل النجاد أى جائل السيف ويلزم منه طول القامة ومعلوم أن الكناية أبلغ من الصريح واذا جعلت آل للعهد وجعل المعهود المعنى الاول وهو وجد الله نفسه فقط تعين أن تكون اللام في الله للاختصاص أو الاستحقاق لئلا يملك لان القديم لا يملك بخلاف ما اذا جعلت للجنس أو للاستغراق أو للعهد وجعل المعهود المعنى الثاني فإنه يصح أن تكون اللام للاختصاص أو للاستحقاق أو للملك لان المركب من القديم والحادث حادث لكن على الاستغراق يلاحظ هيئة الافراد المجتمعة حتى يوجد التركيب (قوله على رسول الله) مقتضى الظاهر الاضمار بأن يقول على رسوله ولعل نكتة الاظهار زيادة تفخيم شأن رسول الله ﷺ باضافته الى اسمه تعالى الصريح وما أشبه فهم من اضافة ولم يقل على نبيه لان الرسالة أشرف من النبوة على الصحيح لتعدي أثرها بخلاف النبوة خلافا لعز بن عبد السلام في قوله بالعكس معلاله بان النبوة فيها تعلق بالحق تعالى والرسالة فيها تعلق بالخلق والاول أشرف ورد بان الرسالة فيها التعلقان معا وللتنبية على أن المقصود في هذا العلم اثبات الرسالة التي هي أخص من النبوة (قوله الجدهو) أى لغة أى في لغة العرب بدليل تقييده بقوله باللسان وأما في العرف فهو فعل ينشأ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعموا والمراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد وانما اقتصر على المعنى اللغوي إشارة الى أنه المراد من الاحاديث الدالة على طلب الابتداء بالجدهو ليس المراد منها المعنى العرفي على التحقيق لان العرف طارىء بعد السمع فتحدل النصوص الواردة على المعنى اللغوي لانه الموجود اذذاك على ان التفرقة بين معناه اللغوي والعرفي اصطلاح لبعض المتكلمين والافأهل اللغة والشرع قد تطابقوا على ان حقيقة الجدهو بالجيل (قوله الثناء) جنس دخل فيه الجدهو المعروف وغيره ثناء على ان الثناء هو الاتيان بما يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجيلة ولو بغير اللسان مأخوذ من أثبت أى أثبت بما يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجيلة ولو مرة لا من ثبت الشيء اذا عطف بعضه على بعض لاقتضائه التكرار فيلزم عليه كون التعريف غير جامع لخروج الجدهو المكرر وقوله باللسان فصل أول خرج به الثناء بغيره كالجنان والاركان فليس جدا لعله وان كان جدا في الاصطلاح وكذا الجدهو النفسي وجدهو الجادات الشامل له قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ان لم يكن افظيا اخر فالعادة فليس جدا لغة حقيقة بل مجاز وان كان ثناء حقيقة بناء على تعريف الثناء بما مر أما لو عرف بانه الذكر بخير فليس ثناء أيضا وعليه يكون ذكر اللسان مستغنى عنه واعتذر بعضهم عن ذكره حيثئذ بانه لسان الواقع كما هو الاصل في القيود أو لرفع احتمال التجوز باصلاو الثناء على ما ليس باللسان مجازا وتلى كل فالمراد باللسان آلة النطق ولو غير المعهود فيشمل الثناء المطوق به غيرها كما لو نطقت يده كرامة وكذا ثناء الجادات اذا نطقت خرقا لعادة لكن يرد عليه أن اطلاق الانسان على ذلك مجاز وانما هو اتصافه به وأورد عليه أيضا أن حمد الله ثناء بلا لسان فيكون التعريف غير جامع وأجيب بأن هذا تعريف لنوع من الجدهو وهو الجدهو الحادث لا المطلق الجدهو الشامل للقديم أو بان المراد باللسان الكلام مجازا من اطلاق اسم الملزوم وارادة الا لازم فيدخل فيه ما ذكر لشمول الكلام للنفس واللغة وهو حقيقة فيهما عند بعض أهل السنة وقالوا ان الآخر انه حقيقة في النفساني مجاز في اللساني واما ما عتزل انه سيقى اللساني مجاز في النفساني وقوله بالجيل الخ فصل ثان خرج به الثناء باللسان بغير الجليل ان السابري أي سزالدين بن عبد السلام ان الثناء حقيقة في الخير والشر المستند فيه الى حديث مرّ بجنابة نأثروا عليها خيرا ثم جازة فأثروا عليها شرا فان قلنا رأى الجمهور انه حقيقة في الخير فقط كما يستفاد من تعريفه السابق فهو مستغنى عنه وفائدة ذكره سيدنا تحقيق ماهية الثناء كما هو الاصل

على رسول الله (ش)
الجدهو الثناء باللسان
بالجيل

في ذكر قيود الشيء نظير مامر وأل في الجليل للجنس فيصدق بالواحد والآخر والالزم خروج الثناء ببعض الصفات الجميلة أو على بعضها فيفسد التعريف ثم ان الباعث في قوله باللسان للدلالة وفي قوله بالجليل يحتمل أن تكون للتعددية فيكون المراد بالجليل المحمود به ولم يقيده بكونه اختيار بالانه لا يشترط فيه ذلك ويكون حيث قد ساكتا عن ذكر المحمود عليه ويحتمل أن تكون للسببية أو بمعنى على فيكون المراد بالجليل المحمود عليه والواجب حيث قد تقيده بكونه اختيار بالانه يشترط فيه ذلك على الصحيح ليخرج الثناء على الجليل غير الاختياري فانه يسمى مدحا لا جدا يقال مدحت اللؤلؤة على صفاتها دون جدتها ومدحت زيدا على حسنه دون جدته وقيل لا يشترط فيه ذلك فيكون الحمد والمدح مترادفين وهو ما يفهم من ظاهر قول الزمخشري في الفائق الحمد والمدح أخوان والمراد بالاختياري ما يشمل الاختياري حقيقة أو حكما فيدخل الثناء على صفاته تعالى الذاتية كالعلم والقدرة والارادة فانها ليست أفعالا اختيارية ولا يوصف ثبوتها له تعالى بالاختيار أي الارادة والا كانت حادثة لكنها لما كانت منشأ لأفعال الاختيارية نزلت منزلتها كما يحمد زيد على شجاعته باعتبار كون الشجاعة مبدءا لآثار وأفعال اختيارية كالخوض في المهالك والاقدام على المعارك وكذلك ذات المولى تسمى اختيارية باعتبار كونها منشأ لما ذكر فصيح الحمد عليها ولا يرد السمع والبصر والكلام فانها ليست منشأ لما ذكر لانا نقول الحق غير الاغلب بالاغلب طردا للباب على وتيرة واحدة وأنها لما لازمت الذات ولم تؤثر في شيء نزلت منزلتها فيكون الحمد عليها كالحمد على الذات والجواب المطرد في جميع الصفات ان يقال ان ذاته المقدسة لما كانت كافية في ثبوت تلك الصفات الشريفة لها أي غير محتاجة الى ذات أخرى توجب قيامها بها نزلت تلك الصفات منزلة الافعال الاختيارية وبما تقرر من تغاير معنى الباءين صح تعلقهما بالثناء واندفع ما يقال في كلامه تعلق حرف جر متجدي اللفظ والمعنى بعامل واحد وهو ممتنع وقد علم بما ذكر تغاير المحمود به وعليه فالاول هو مدلول الصيغة ولا يختص بالاختياري كما مر بل يكون اختياريا أي صادرا عن المحمود باختياره وارادته كالكرم وغير اختياري كطول القامة وصباحة الوجه والثاني هو ما كان باعثا على الثناء بان يكون الثناء في مقابله ولا جله ولا يكون الاختياريا على المشهور ثم انهما قد يختلفان ذاتا واعتبارا كمن أعطاك شيئا فكان باعثا لك على وصفك له بالعلم أو الحلم أو الجلال فقلت زيد عالم أو حلیم أرجل فالحمد عليه الا كرام والمحمود به العلم مثلا وتارة يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا فيكون الشيء الواحد محمودا به وعليه لكن باعتبارين مختلفين وذلك بان يكون الباعث على الوصف بصفة الصاف الشخص بتلك الصفة كقولك فلان كريم في مقابلة كرامه لك فالأكرام من حيث كونه مدلول الصيغة محمود به ومن حيث كونه باعثا على الحمد محمود عليه وهذا ركنان من أركان الحمد الخمسة التي يتوقف عليها وبقى منها الصيغة وهي اللفظ الدال على المحمود به وان شئت قلت على اتصاف المحمود بالمحمود به والحمد وهو المسمى الذي يتحقق منه الحمد والمحمود وهو الفاعل المختار أي الذي يصدر منه المحمود عليه باختياره حقيقة أو حكما على مامر ويمكن استفادة هذه الثلاثة من قوله الثناء باللسان لتوقف الثناء على ماثن وهو الحمد ومثنى عليه وهو المحمود والثناء المذكور هو الصيغة ولم يقل كغيره على جهة التعظيم ليخرج الوصف بالجليل تهكما نحو ذق انك أنت العزيز الكريم لان ذلك ليس قيدا من ماهية الحمد بل هو شرط اما التحقق أو للاعتداد به كما قاله ياسين في حواشي التلخيص وما خرج به لا يسمى ثناء بجميل حتى يحتاج الى اخراجه بذلك بل هو وصف للتمكيم به بما ليس متصفا به حقيقة بل مجازا اما باعتبار ما كان في الدنيا أو باعتبار ضد حالته فيها لان كونه في النار ينفي عنه العزة والكرامة فهو خارج من أول الامر * وأنواع الحمد أربعة جدان قديمان وهما حمد الله نفسه وحده بعض عبيده نحو نعم العبدان أو اب وجدان حادثان وهو جدنا لبعضنا وجدنا لله تعالى هكذا قال السكتاني وقال ياسين ان الحمد القديم واحد وهو ما كان المحمود به وعليه قديما كحمد الله تعالى نفسه

على ذاته أوصافه وأما جذب بعض خلقه فحادث لان المركب من القديم والحادث كما دس وجمع بعضهم بأن
الحد مشترك بين الكلّي والجزئي فيستعمل في الماهية المركبة من الاركان الخمسة وهو الذي عناء ياسين
ويستعمل في الثناء فقط وهو الذي عناء السكتاني (قوله من الاوصاف) من التبعض للبيان أي الجبل
الكائن من الاوصاف الخ والمراد بالاوصاف ما يشمل الصفات الثبوتية وغيرها من الصفات السلبية فالثناء
على الله تعالى بتزده عن الحدوث مثلاً أو على زيد بنى البخل عنه يسمى جداً وقوله أو الافعال فيه أن
الافعال فيه أيضاً من الاوصاف لان فعلك وصف لك وعطفها عليها يقتضي انها غيرها الا ان يجاب بأن المراد
بالاوصاف ما عدا الافعال ولا يصح الجواب بأنه من عطف الخاص على العام لانه لا يكون بالواحد أن تجعل
بمعنى الواو كما في بعض النسخ ونكتة عطفها على الاوصاف حينئذ دفع توهم انها ليست منها فان ادخلها فيها
فيه نوع غرابة (قوله كالعالم الخ) يطلق العلم على أحد العلوم المدونة وهي القواعد والضوابط وعلى الملكات
وعلى الادراكات تصورية كانت أو تصديقية والمراد به هنا المعين الاخير لان الاول لان القواعد ليست
أوصافاً ويصح أن يراد به هنا أيضاً العلم في هذا الفن وهو الاعتقاد الجازم المطابق للحق عن دليل لا في فن
المتنطق لانه فيه هو الصورة الحاصلة في الذهن ولوجه لا مركباً وذلك لا يصح ارادته هنا لعدم كونه جيلاني
بعض صورته ويطلق العلم على ما قابل الجهل ويصح ارادته هنا أيضاً وهذا كما يتصف به العبد يتصف به المولى
تبارك وتعالى لكن الفرق بينهما ان علمه تعالى واحد متعلق بأشياء لانهاية لها وأما العبد فقيل ان له علماً
واحداً كثير التعلقات وقيل له علوم كثيرة والعلم المذكور مثال للجميل من الاوصاف لالاوصاف لفساده
اذ العلم ليس أوصافاً متعددة بل صفة واحدة وكذا قوله والجود فهو مثال للجميل من الافعال لالافعال هذا
ان فسر بالاعطاء الذي هو صفة فعل فان فسر بأنه صفة هي مبدأ افادة ما ينبغي لا لغرض فخرج ما لو وهب
شيئاً ليستعوض عنه ولو مدحاً أو ثناء فلا يعد جوداً كان مثلاً لا لاول أيضاً اذا اصفة المذكورة هي ملكة تنشأ
عنها الافعال بسهولة وقيل هي القدرة أو الارادة ومعلوم انها ليست بفعل والاول أولى (قوله بالمتن) جمع منه
وهي النعمة كسيرة وسدرأى والجود بالنعم ومقتضاه ان الثناء في مقابلة الجود بنعمة واحدة لا يسمى جداً
وليس كذلك الان تجعل آل للجنس فيصدق الجود بالنعمة الواحدة (قوله وهو ضد النعم) لما عرف الحد
وكان النعم ضده والضعف اقرب الاشياء خطورة بالمال عند كرضه ناسب ذكر النعم وتعريفه لا يقال ان
النعم ضد المدح لاضداد الحد لا نافع قول كونه ضد المدح لاني في كونه ضد المدح لا لاجل المدح لانه الاتيان بما يدل على
اتصاف المذموم بالقبيح اعم من أن يكون ذلك القبيح اختيارياً أو لا فهو ضد لهما كما يفيد كلام المصباح
ويرشح ذلك ما مر من ترادفهما على قول (قوله الثناء^(١)) بتقديم النون على المثناة وهو كما مر الاتيان
بما يدل على الاتصاف بالقبيح وباء بالقبيح يحرى فيها ما تقدم في باء بالجبل من كونها أما للتعددية فيكون
مدخولها مذموماً أو بمعنى على فيكون مذموماً عليه وحذف هنا باللسان اكتفاء بما مر في الحد لانه
ضده وقد تقدم انه لا يكون الا باللسان وهذا كذلك في جرم فيه جميع ما تقدم من الاركان الخمسة وما فيها
(قوله من الاوصاف الخ) أي الكائن من الاوصاف ويجري هنا جميع ما تقدم (قوله كالجهل) هو ينقسم
الى مركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه ولا يكون الا مذموماً كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم
والى بسيط وهو انتفاء العلم بالشيء وهو تارة يكون محمداً كاتقاء علمك بذات الله تعالى على وجه الاحاطة
وتارة يكون مذموماً كاتقاء علمك بفرائض الوضوء وظلاله على القسمين المذكورين حقيقة بناء على
المشهور من انه من قبيل المشترك اللفظي ويمكن حل كلام الشارح على هذا المشترك بأن يراد كل من فرديه
فعلى الاول يكون مثلاً للقبيح من الاوصاف ان قلنا ان الاعتقاد من الكيفيات وهو التحقيق فيكون
صفة وجودية وان قلنا انه فعل نفساني وهو خلاف التحقيق كان مثلاً للقبيح من الافعال وعلى الثاني

من الاوصاف أو
الافعال كالعالم والجود
بالمثل وهو ضد النعم
الذي هو الثناء بالقبيح
من الاوصاف والافعال
كالجهل

(١) النسخة التي بيدنا
بتقديم الثاء اه
مصححه

يكون مثالا للقيح من الاوصاف فقط فيما اذا كان انتفاء العلم مذموما كالمثال الثاني لان الانتفاء المذكور
صفة سلبية وقيل اطلاقه على الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز وعليه فيكون المراد به الاول لان المتبادر عند
الاطلاق هو المعنى الحقيقي (قوله والبخل الخ) هو ضد الكرم المرادف للوجود وقد تقدم ان الجود صفة
هي مبدأ افادة ما ينفي الخ فيكون البخل صفة هي مبدأ عدم افادة ما ينفي الخ وتقدم ان تلك الصفة في
الجود هي ملكة ينشأ عنها وصول الاحسان للغير فتكون في البخل ملكة ينشأ عنها عدم وصول الاحسان
للغير ويكون مثالا للقيح من الاوصاف لان الملكة من الاوصاف فان فسر الجود بأنه الاعطاء الذي هو صفة
فعل كان البخل كف النفس عن الاعطاء فيكون مثالا للقيح من الافعال لان الكف فعل من أفعال
النفس واطلاق الضد عليه حقيقة كالاول لانه ليس أمرا عديا فتلخص أن كلاما من الجهل والبخل يصح
أن يكون مثالا للقيح من الاوصاف ومن الافعال (قوله فغنى الحمد الخ) الفاء للتفريع وتسمى فاء الفصيحة
لأفصاحها عن شرط مقدر وقعت في جوابه أي اذا عرفت ان الحمد هو الثناء فغنى قول المصنف الحمد لله الثناء
بالجميل الخ أي كل ثناء بجميل أو جنسه بناء على ان أُل استغراقية أو جنسية وقوله واجب أي ثابت له تعالى
على طريق الجواز أولا يقبل الانتفاء كل محتتمل لكن قوله ويستحيل في حقه الخ يعين الثاني فهو المراد
* وأورد عليه ان الثناء عليه كما مر هو الاتيان بما يدل على اتصاف المحمود بصفة جيلة والاتيان بما ذكر
فعل يقبل الوجود والعدم فلا يكون ثابتا بالمعنى المذكور * وأجيب بأن كلامه على حذف مضاف أي
استحقاق الثناء ولا شك ان استحقاقه لازم له تعالى لزوما لا يقبل الانفكاك وحينئذ فغنى قوله ويستحيل
على قوله الثناء الخ من عطف اللازم على الملزوم فتفسير الوجوب بالمعنى الثاني مأخوذ من المقام كما علمت
والا فالمناسب للعبارة أعني قوله الحمد لله أن يفسر بالمعنى الاول اذ مدلولها مجرد ثبوت الحمد لله تعالى وبعده ذلك
فهذا التقدير أني تقدير مائة الوجوب خلاف المشهور في هذه العبارة بل المشهور فيها تقدير مستحق
أو مختص أو مملوك (قوله ويستحيل الخ) ظاهره ان هذا مأخوذ من معنى الحمد وليس كذلك الا أن يجاب
انه ليس مراده أن ذلك من معنى الحمد بل مراده انه لازم للمعنى المذكور كما تقدم لانه يلزم من كون الحمد
واجبا لله تعالى بالمعنى المتقدم أن يكون ضده وهو الوصف بالنقص المعبر عنه بالنقص في امر مستحيلة في حقه
تعالى أو مراده ان هذه جملة مستقلة ذكرت بعد المذكور تعليلا لمحدوف تقديره وانما حكم بذلك
لانه يستحيل الخ وقوله في حقه أي ذاته وصفته وقوله الوصف بالنقص أورد عليه أن الوصف بذلك ليس
مستحيلا لانه مصدر وصفه اذا تقي بما يدل على اتصافه بالقيح فيكون بمعنى الثناء بتقديم النون الذي هو
الاتيان الخ وهو ليس بمستحيل عقلا بل هو واقع وأجيب بان مراده بالوصف الاتصاف من اطلاق المسبب
على السبب العادي اذا العادة جرت بأن من اتصف بشئ يصفه الناس به أو يقدر مضاف نظير ما تقدم أي
استحقاق الوصف ولا شك ان الاستحقاق المذكور مستحيل في حقه تعالى والنقص مصدر نقص وهو
يستعمل لازما ومتعديا يقال نقص زيد أي قام به النقص ونقص الله أعداءك أي قلل عددهم وأخذ منهم
والمراد به هنا اللازم أي يستحيل في حقه تعالى الاتصاف بكونه ناقصا أي قائما به النقص لا الاتصاف
بكونه منقصا للغير على صيغة اسم الفاعل أي مقدر انقصه فليس بمستحيل (قوله والله اسم) يطلق لفظ
الاسم على ما يقابل الفعل والحرف وعلى ما يقابل الكنية واللقب وعلى ما يقابل الصفة ويصح هنا ارادة
ماعدا الاول فالمراد انه علم وضعه الله تعالى على نفسه وضعا شخيصا وقيل هو علم بالغلبة وفيه نظر لان العلم
بالغلبة كلي الا أن يقال انه علم بالغلبة باعتبار أصله وهو الاله فهو علم لم يسم به غيره تعالى شرعا ولم يقع خارجا
على غيره حفظا لاحديته فكما انه لا مشاركة في سماه وجودا وعينا لان وجوده قديم وكذا عينه أي ذاته
بخلاف الحوادث فيهما كذلك لا مشاركة في اسمه وضعا وعاما والصحيح انه غير مشتق وهو قول الخليل

والبخل فغنى الحمد لله
الثناء بالجميل واجب لله
ويستحيل في حقه
تعالى الوصف بالنقص
والله اسم

وسبويه واكثر الفقهاء والاصوليين ورؤى الخليل في النوم بعدموته فقال غفر الله لي بقولي في اسمه تعالى انه ليس بمشتق وقد ذكر في القرآن العظيم في الفين وخمسائة وقيل ثلثمائة وستين موضعا وهو اسم الله تعالى الاعظم عند أكثر أهل العلم وهو المعتمد لان من دعا به مع شروطه تحصل له المنفعة العظيمة والاجابة بعين ما سأله لوقته (قوله للذات الواجب الوجود) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها اسم واجب الوجود * واعتراض على ذلك بأنه يلزم عليه ان يكون غير علم لان مدلوله حينئذ وهو واجب الوجود كلي والعلم يجب ان يكون مدلوله جزئيا معينا وحينئذ فلا يكون قول لاله الا الله مفيدا للتوحيد لانه يصير المعنى حينئذ لاله الا هذا الامر الكلي كيف وقد أجمعوا على افادة ذلك القول التوحيد على انه يدخل فيه حينئذ الصفات اذ هي واجبة الوجود وان خرجت بقوله المستحق الخ * وأجيب بان اضافة اسم لواجب الوجود للعهد أي اسم لواجب الوجود المعهود وهو الذات المعينة في الخارج الموصوفة بوجوب الوجود واستحقاق جميع المحامد والوصفان المذكوران ليسا من جهة الموضوع له والا كان كليا وقد سبق منعه بل أتى بهما تميزا للموضوع له عن غيره وخصا بالذات دون بقية الصفات للاشارة الى استجماع الذات لجميع صفات الكمال أما الاشارة بالاول فلان كل كمال يتفرع عن وجوب الوجود بالذات لان من كان كذلك يكون أكمل الموجودات واشرفها فيجب اتصافه بأشرف الصفات وأما الاشارة بالثاني فلانه لا يستحق جميع المحامد الا من كان متصفا بسائر الكمالات وقدم الاول لانه كالدليل الثاني ومقتضى التوجيه المذكور أن الوصف الثاني مؤكد للاول والاولى أن يكون مؤسسا بان يقال خص الاول بالذات لكونه أكمل الصفات وأشهرها اختصاصا بجنابه تعالى وخص الثاني لبيان سبب الحصر المستفاد من لام الحمد لله لانها للاستغراق وللجنس المختص به تعالى فالمعنى وانما كانت جميع الافراد مختصة بالله أو جنسها مختصا به تعالى لانه مستحق لجميع المحامد وقدم الاول على الثاني لما مر أو يقال خص الاول لظهوره في تضمن سائر صفات السلوب لان واجب الوجود هو الذي لا يقبل وجده لا تنفاه لا وأبدا فلا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم فيلزم أن يكون قديما باقيا وهكذا الى آخر صفات السلوب والثاني لظهوره في تضمن سائر الصفات الثبوتية وقدم الاول عليه من باب تقديم التخلية على التحلية وما تقدم في الجواب أولى من قول بعضهم انه لما قام البرهان على أن واجب الوجود لم يوجد منه الا هذا الفرد صح كون الله علما عليه وأفاد التوحيد في لاله الا الله انتهى لان مقتضاه أن لفظ الجلالة مدلوله كلي انحصر في جزئي فلا يصح ان يكون علما ولا يفيد التوحيد في لاله الا الله لانه يصير المعنى لاله الا هذا الامر الكلي المنحصر في جزئي والاشكال المتقدم باق بعينه * واعلم ان المراد بواجب الوجود واجب الوجود لذاته فلا ترد الحوادث الموجودة فانها واجبة الوجود عرضا من حيث تعلق علم الله تعالى بوجودها لا بعدمها فوجود زيد مثلا في هذا الوقت المعين واجب عرضا لتعلق علم الله تعالى به لا بضده وهو العدم فاندفع الاعتراض بان واجب الوجود كما يتصف به الباري تعالى يتصف به غيره (قوله المحامد) جمع محمدا بمعنى الحمد (قوله والصلاة) مبتدأ ومن الله حال منه على مذهب سبويه المجوز لمجيء الحال من المبتدأ ويمكن تمثيله على مذهب الجمهور بان يقدر مضاف في العبارة أي وتفسير الصلاة حالة كونها كائنة من الله تعالى فتكون حال من المضاف اليه ثم حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فارفع انقائه وقوله زيادة تسمية خبر وأشار بلفظ الزيادة الى أن أصل التسمية ثابت له ﷺ وإلى انه عليه الصلاة والسلام ينفذ بصلاة غيره أي دعائه على الصحيح من أن الانبياء ينتفعون بذلك لأن لا ينبغي للمصلي قصد ذلك كما مر لما فيه من اساءة الادب وقيل ان المفعلة عائدة على العبد ليس الا تفسيره الصلاة بزيادة التسمية أخذه من المقام وهو تعلقها به ﷺ فلما ناب لمقامه الشريف نفسه بغيرها بذلك وكذا باقي الانبياء والملائكة لكن زيادة التسمية متفاوتة وأما معناها الاصلى فهو التسمية والانعام

للذات الواجب الوجود
المستحق لجميع المحامد
والصلاة من الله على
نبيه زيادة تسمية وانعام

فقله من الله قيد خرج به الصلاة من غيره كالآدميين والجن والملائكة فان معناه الدعاء بخير ولا ينابى ذلك قولهم انها من الآدميين الدعاء ومن الملائكة الاستغفار لان الاستغفار دعاء بالمغفرة والرجة وقوله على نبيه قيد ثان خرج به الصلاة من الله على غير نبيه فان معناها التكرمة والانعام وهو معنى الرحمة اذ المراد بها الانعام أو ارادته لا الرقة التي في القلب واطلاق الصلاة على الرحمة اطلاق حقيق لغه كما يدل له قولهم ان الصلاة أمامن قبيل المشترك اللفظي فعنها من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن الآدميين تضرع ودعاء أو من قبيل المشترك المعنوي فعنها العطف والاحسان وذلك يختلف باختلاف ما يضاف اليه فان أضيف الى الله تعالى كان معناه الرحمة وهكذا اذ من المعلوم أن اطلاق المشترك اللفظي على بعض افراده حقيقة وكذا المعنوي على ما فيه فالقول بان الصلاة معناها لغة الدعاء فان أضيفت الى غيره تعالى كانت باقية على معناها وان أضيفت الى الله تعالى كان معناها الرحمة التي هي لازمة للدعاء اه لا يظهر لاقتضائه أن اطلاقها على الرحمة مجاز لغوي وليس كذلك كما علمت ولعل اقتصارهم على كون معنى الصلاة في اللغة الدعاء لكونه أظهر معانيها وليس المراد انها لا تطلق في اللغة الاعليه والتكرمة معناها العظمة والمراد بها التكريم أي التعظيم وعطف الانعام عليها مغاير لان بينهما عموما وخصوصا وجهيا فقد يوجدان فيما اذا عظمك شخص بالقيام لك مثلا وأنعم عليك بشئ وقد ينفرد الاول فيما اذا عظمك ولم ينعم عليك بشئ والثاني فيما اذا أنعم عليك بشئ ولم يعظمك وقد يطلق الانعام على التكرمة فيكون العطف للتفسير وهو ظاهر (قوله والسلام) أي من الله تعالى على نبيه ففيه الحذف من الثاني لدلالة الاول أي وأما السلام من الملائكة والانس والجن فهو الدعاء ومن الله على غير نبيه فهو مطلق التحية أو التأمين (قوله زيادة تأمين) فيه اشارة الى ان أصل التأمين حاصل له عليه الصلاة والسلام نظير ما مر في الصلاة وهو ضد التحوف لان الامن ضد الخوف والمراد به السلامة مما يخاف ومقتضى هذا انه عليه الصلاة والسلام يلحقه خوف وهو كذلك لان الانبياء عليهم الصلاة والسلام يخافون في بعض مواطن الموقف على أهمهم وعلى أنفسهم وينسبهم الله تعالى المغفرة لهم وكذا يلحقه عليه الصلاة والسلام خوف في الدنيا لئلا يكون خوفه فيها خوف اجلال ومهابة لا خوف من العذاب أن يحل به أو خوفه من الوقوع في حسنات الابرار التي هي سيئات بالنسبة للقرينين كما قيل ذلك في قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك فاذا كان عذرك خسة دراهم وتصدقت منها بأربعة وأبقيت واحدا كان ذلك حسنة عند الابرار سيئة عند المقرين (قوله وطيب تحية) أي تحية طيبة والتحية في الاصل الدعاء بالحياة ثم أطلقت على مطلق الدعاء ثم أطلقت على دعاء مخصوص وهو السلام عليكم مثلا ومقتضى هذا أن الله تعالى يدعو للنبي ﷺ وليس كذلك اذ ليس هناك أعظم منه حتى يدعو وحينئذ فالمراد بالتحية خطابه تعالى له ﷺ ليسر و يلتذ به بان يسميه في الجنان بكلام قديم تحية تليق بجناحه ﷺ وعطف ذلك على ما قبله مغاير اذ لا يلزم من زيادة التأمين زيادة طيب التحية ولا من زيادة طيب التحية زيادة التأمين (قوله واعظام) مع أعظم أي نعم وكبر بمعنى التعظيم الذي هو مصدر عظم بالتشديد فكأنه قال وفه عظيم أي تنخم وتكبر وعطفه على تأمين من عطف اللازم على الملزوم لانه يلزم من زيادة التأمين زيادة التعظيم وعلى طيب التحية من عطف العام على الخاص لا يلزم من زيادة طيب التحية زيادة التعظيم دون العكس والحاصل أن معنى السلام مركب من ثلاث أشياء زيادة التأمين وزيادة طيب التحية وزيادة التعظيم وقد علم مما مر أن سلام الله تعالى على نبيه ﷺ ومعنى بقية الانبياء عليهم الصلاة والسلام ليس من قبيل الدعاء وكذا صلاية عليهم لما مر أن الدعاء لا يتصور منه تعالى لانه يطلب والله تعالى مدعو ومطلوب لا داع ولا طالب اذ ليس هناك من هو أعظم منه حتى يطلب منه نعم ان أراد كونه يدعو ذاته بإيصال الخير للدعوة أي يطلب منها ذلك صرح والمطلب النفسى مغاير لارادة

والسلام زيادة تأمين له
وطيب تحية واعظام

(قوله ورسول الله هنا) قيد بهنا احترازاً عن الرسول في سحت النبوات فان المراده ما يسم نبينا ﷺ وغيره من بقية الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين * فان قيل لم يرد به كل رسول كما حمله على ذلك بعضهم * أجيب بأنه إما خصه بذلك لأمريين * الاول ان رسول الله غلب استعماله في نبينا ﷺ فصار علماً بالغلبة على تلك الذات الشريفة ولا يطلق على غيرها الا مقروناً بذكر اسمه أو قرينة * الثاني ان الاضافة للهدى الخارجى العلمى فإما تأتى لما تأتى له اللام فالمقتضى للتخصيص أمران كما علمت ولم يعرف الرسول مع أنه بصدديان كلمات المصنف كأنه لظهوره وهو انسان ذكر حراً وحياً له بشرع وأمر بتبليغه فان لم يؤمر بذلك فبى فقط وهو مأخوذ من الارسال وهو البعث من مكان الى آخر في أمر لبعثه من حضرة الحق الى الخلق لصلاح معاشهم ومعادهم (قوله اعلم الخ) عبر بالعلم دون غيره كالعرفة والدراية والفهم والادراك والقراءة والسماع لان العلم هو الكثير الشان في الاستعمال ولانه يتصف به المولى والمخلوق والمعرفة لا يتصف بها الا المخلوق ولانه الثابت في القرآن في قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله بخلاف المعرفة ولان المعرفة كما قيل تتعلق بالباطن والجزيئات دون المركبات والكيالات بخلاف العلم وان كان الصحيح ترادفهما والدراية تستدعى تحصيل المعاني مع الثاني والمهارة ذهى العلم الحاصل بعد التفكير والتخيل فلا تناسب الاهتمام المناسب للمقام لاقتضائه السرعة بخلاف العلم فانه يفيد السرعة والفهم والادراك يستدعيان كلاماً سابقاً ولم يسبق هنا شئ والقراءة والسماع يتعلقان باللفاظ مع أن المقصود تحصيل المعاني اذا المراد أدرك بالدليل ان كل ما حكم به العقل لا يخرج عن هذه الثلاثة لتوصل بذلك الى معرفة ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حقه تعالى وإما قلنا بالدليل لان العلم هو حكم الذهن أى ادراكه الحارم المطابق للواقع الشائى عن دليل والدليل هنا هو ما أشار اليه فيما سبأنى لقوله لان ما حكم به العقل الخ وبهذا يجاب عن عدم تعبيره بالجزم والاعتقاد وهو ان كلامهما قد يكون بلا دليل بخلاف العلم ولم يقل اعلموا بصيغة الجمع لثلاثتهم ان فرض كفاية مع انه فرض عين وسبأنى الكلام على ما يتعلق بهذه المفردات عند حل الشارح (قوله أن الحكم) أتى بان تركيداً للانحصار لا يقال ان ذلك ليس منكراً ولا مشكوكاً فيه فلا يحسن الاتيان بها لانا قول انها قد يؤتى بها لكون الخبر أمراً عظيماً مما سبأنى به كما فى قوله تعالى إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً (قوله ينحصر الخ) اعلم أن الحصر على ثلاثة أقسام حصر الكلى في جزئياته وصابطه محبة الجمل أى الاخبار بذلك الكلى الذى هو المقسم على كل واحد من الجزئيات التى هى أقسامه كاحصار الكلمة فى اسم وفعل وحرف اذ يصح أن تقول الاسم كلمة وهكذا وحصر الكل فى أجزائه وصابطه محبة التحلل السكل الى الاجزاء التى تركب منها كاحصار السكنجيين فى خل وعسل والحصير فى سمار وخط فهاهية كل مركبة من الامرين المذكورين ويصح انحلال كل أى تفكيكه اليهما وحصر بمعنى عدم الخروج وكلام المصنف لا يصح أن يكون من قبيل الاول لعدم محبة جمل المقسم أى الحكم العقلى على كل من الاسماء اذ لا يصح أن يقال الوجوب حكم عقلى وكذا البقية لانه لا نئى من الحكم العقلى المفسر بانه اثبات أمر أدنى بوجوب والاستحالة ولا يجوز فلا يصح صدقه على شئ منها أى حمله اليها أى الاخبار به عن كل واحد منها ولا من قبيل الثاني لان الوجوب وما بعده ليست أجزاء للحكم المذكور وإنما اجزاؤه المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة وقوعها على ما فيه وحاول جماعة تصحيح جعله من قبيل الاول فاجاب بعضهم بتقدير مضاف فى الاول أى ان متعلق الحكم الوجوب الخ وبعضهم بتقدير مضاف فى الثاني أى اثبات الوجوب واثبات الاستحالة واثبت الجوار وفيهما نظر * أما الاول فلما يلزم عليه من الاخبار بخلاف عام اذ متعلق الحكم كما يصدق بالوجوب مثلاً الذى هو المحمول يصدق بالموضع والنسبة ووقوعها أراً لوقوعها على ما مر * وأما الثاني فلان بعض العقائد خارجة عن هذه الثلاثة كعولك الله قار أو موجود أو الواحد نصف الاثنين

ورسول الله هنا هو
سيدنا محمد ﷺ (ص)
اعلم أن الحكم العقلى
ينحصر فى ثلاثة أقسام

فليس في ذلك اثبات وجوب ولا غيره مع انه حكم عقلي ويمكن أن يجاب بان المراد اثبات الوجوب أعم من أن يعبر من الوجوب بذلك العنوان كقولك قدرة الله تعالى واجبة أو يعبر عنه بما اتصف به أي الوجوب كقولك الله قادر فان القدرة متصفة بالوجوب وكذا يقال في استحالة الجوار فهذه الثلاثة وان لم يتعين في الحكم العقلي كونها محكوما بها لصدقه حيث لا تذكر كما مر لكن لابد منها في نفس الامر وبعضهم أحاب بان المنحصر في الثلاثة وصف الحكم أو الحكم باعتبار وصفه فوصفه اما وجوب أو استحالة أو جواز أي لا يخلو من الاتصاف بواحد منها وفيه نظر لان الحكم بمعنى الاثبات أو النفي لا يتصف بالوجوب والاستحالة أصلا اذ هو يمكن فوصفه دائما الامكان نعم هي أوصاف متعلقة كالقدرة والارادة وثبوتها له تعالى فالاحسن أن يجعل المحصر في كلام المصنف من قبيل الثالث وهو عدم الخروج كقولك انحصر حكم الامير في البلدة الفلانية وانحصرت فكرتي في ذنوبي بمعنى أن حكم الامير لا يتجاوز تلك البلدة وفكرتي لا تتجاوز ذنوبي وان لم تكن البلدة والذنوب أجزاء ولا جزئيات للحكم والفكرة وكذلك ما هنا فالعسى أن الحكم العقلي لا يخرج عنها لأنها جزئيات ولا أجزاءه واما معنى أوصاف متعلقة أعني النسبة الحكمية أو المحكوم به كما مر وإلى هذا أشار الشارح فيما سيأتي بقوله ومعنى انحصاره في الثلاثة الخ (قوله الوجوب) هو عدم قبول الانفاء والاستحالة عدم قبول الثبوت والجوار قبول الثبوت والانفاء فالاولان أمران سليان والثالث أمر اعتباري وهذه الثلاثة تقع محمولات أي مخبراتها من حيث الاشتقاق فينال قدرة الباري واجبة وشريكه مستحيل وبعث الرسل جائزة ولذا قال المصنف فالواجب الخ وقدم الواجب لشرفه وأعقبه بالمستحيل لانه ضده وأخر الجائز لانه لم يبق له مرتبة الا التأخير وأيضاً فهو شبيه بالمركب وما قبله شبيه بالبسيط والمركب آخر وعلى قياس ذلك يقال في تقديم الوجوب وما بعده * واعلم ان الواجب اما ذاتي واما عرضي والاول قسمان واجب مطلق وواجب مقيد فالاول كذات الله تعالى وصفاته فاهو واجبة وحوها مطلقا والثاني كالتحيز للجرم فانه واجب مقيد بدوام الجرم بمعنى أنه لا يقبل الانفاء واشتد كوجوده في هذا الوقت فله عرضي اذ يجب الالتفات إلى علم الله تعالى به لا بعد منافي ذلك لوقت وافرقة بينه وبين التحيز للحرم أن نسبة التحيز للحرم حكم واجب مادته لو حوب أي صفته المتحققة له في نفس الامر هي الوجوب لا الامتناع ولا الامكان كالحكم على الانسان بالحيوان مثلا بخلاف نسبة الوجود ليد مثلا فان ما ته أي صفته المستحقة له في نفس الامر الامكان لا الوجوب والمعرف بالتعريف المدكور هو الواجب الذاتي بقسميه واما المقيد المصنف بذلك لانه عند الاطلاق لا يحمل الاعلى الذات ولا يحمل على العرض الا بالتقييد (قوله ما لا يتصور الخ) ما يصح أن تكون نكرة موصوفة بمعنى أمر أي معلوم بخلة لا يتصور صفتها وأن تكون موصولة نعمتا لمحدوف والجملة صلها أي الامر الذي لا يتصور أعم من أن يكون ذلك الامر ما أوصفه أو نسبة كقولك ذات الله تعالى واجبة وقدرة الله واجبة فكما أن الذات تتصف بالوجوب كذلك ثبوتها وبأن الصفة كالقدرة تتصف بالوجوب كذلك ثبوتها تعالى وكذا يقال في استحالة الجوار فكما أن الشريك يتصف بالاستحالة كذلك ثبوتها تعالى وكما أن بعث الرسل تتصف بالجوار كذلك ثبوتها وسيأتي ما يتعلق بالفاعل من حيث بناؤه للفاعل والمفعول وأن المراد بالتصور الامكان أو التصديق لا مجرد الإدراك لا العقل يتصور المستحيل ويدركه (قوله نزل الشيخ الخ) هذا جواب عما يقار لم خالف المصنف عادة وأفين في تعبيرهم بما يبدو حاصل الجواب انه نزل اعلم منزلة أما بعد أي صيره مثله وأقامه مقامه ونكتة القول عن أفض الشائع وهو أما بعد التنبه على ان غير العلم لا يتق سببا والشيخ مصدر شاخ شيخ شيخا وصف به كعمل ورضا وصفه كسيد تخف لكثرة الاستعمال أي دورانه إلى اللسنة سمي شيخا لما حوى من كثرة العاني المقضية للاقتناء به في ذلك المن لا اكبر سنه وهو لغة من بلغ أر بعين ستة إلى آخر عمره فان الناس يقولون لهم طفال رصعار وصبيان

الوجوب والاستحالة
والجواز فالواجب ما لا
يتصور في العقل عدمه
والمستحيل ما لا يتصور
في العقل وجوده
والجائز ما يصح في العقل
وجوده وعدمه (ش)
نزل الشيخ

وذرارى الى السلوغ وشبان وفتيار الى الثلاثين وكهول الى الاربعين وبعد ذلك الرجل شيخ والمرأة شيخه والقوة تزيد الى الاربعين وتقف الى الستين وتقص كل يوم بعد ذلك وكل مولود يزيد كل عام قدر أربع أصابع مقبوضة بأصابع نفسه وطول كل أحد أربع ذراع بنفسه واصطلاحا من بلغ رتبة أهل الفضل ولوصبيا (قوله رضى الله عنه) خبر بمعنى الدعاء والرضاء رتبة أعلى من المفعولان الرضا بالشيء قوله فهو أعلى من العفو الذى هو المسامحة وعدم المؤاخذه ويشير الى ذلك قول بعضهم اللهم ارض فان لم ترض فاف فان المولى قد يغف ولا يرضى ورضاه تعالى اما صفة فعل بمعنى الانعام أو صفة ذات بمعنى ارادة الانعام فان أريد هنا الاول فظاهر وان أريد الثانى ودعاه الى الدعاء انما يكون بمستقل لم يوجد فى الحل و ارادته تعالى أرية يستحيل تجدها حتى يتبعها الدعاء لأن يقال يصح ذلك نظرا لتعلق الارادة بالحادث فان ذلك لا يستحيل تجده (قوله منزلة أما بعد) انما لم يقل منزلة و بعد لان أما بعد هي الاصل اذ هي الواردة فى الاحاديث وكلام العرب (قوله فى الدلالة) فى معنى من بيان للبره فهو بيان لوصف المقيس عليه الذى هو أما بعد وفيه انه قد يؤتى بعدها بالسبب الحامل على لتأليف مثالا لام موضوعا للانتقال من أسلوب أى فن ونوع من اسكلام الى آخر أعم من أن يكون مقصودا أولا الآن يقال المراد المقصود حقيقة أو حكما وسبب التأليف مثلا فى حكم المقصود باعتبار كونه مبالغا مثلا فيسمى مقصودا تجوزا باعتبار تلك السببية وغيرها * بقى ان أما بعد لا تدل على الشروع بالفعل لجوار أن يقول أما بعد ويسكن الآن يقدر مضاف فى كلامه أى قصد الشروع أو أن المراد غالبا (قوله ونبه الخ) هذا بيان لنكتة مخالفة المصنف لغيره فى تغييره بأعلم دون أما بعد فهو جواب عن سؤال حاصله من الاتيان خير من الابتداء * وحاصل الجواب ان ذلك الابتداء لكنته حسنة وهى التنبيه المذكور فكانه قال للتنبه الخ المراد بالتنبه الاشارة ووجه الاشارة ان الامر بالشيء نهى عن ضده والمراد بالالم العلم المطلوب فى هذا الفن وهو الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل وغيره هو التقليد والظن والشك والوهم والجهل المركب فان هذه لا تنكشف فى هذا الفن بل لا بد فيه من العلم لان الجاهل المذكور والشاك والمتوهم ولطان لايمان لهم فهم كمار وأما المقلد فمختلف فى كفره كما سيأتى وان كان الصحيح أنه مؤمن عاصا كان فيه اهية النظر فقوله لا بدنى أى لا يطلب أن يكون سببا لمعرفة العقائد لانه حرام اما كفره وغيره وانما قلنا المراد بالتنبه الاشارة لانه لان متعلق العلم المذكور فى كلامه هو حصر أقسام الحكم العقلى فى الاقسام الثلاثة ففى العلم المستفاد منه صريحاً يطلب منك تحصيل ما ذكر بطريق العلم بحيث تبحث عن دليل حصر اقسامه فى الثلاثة وتفهم دلالة ذلك ويؤخذ منه بطريق الاشارة والتلويح ما قلنا ووجه الاحذانه اذا كان هذا لا بد فيه من العلم ولا يكتفى فيه غيره فالعقائد الدينية من باب أولى ويصح أن يراد بالعلم أحد العلوم المدونة وغيره هو الحرف واصنافه من العلوم المعنى ان غير الاشتغال بالعلم لا يطله العاقل ولا يرضاه سببا أى حرفة وصنعة لان فى الاشتغال بالعلم مع الاخلاص سعادة الدارين خصوصا العلم الموصل الى معرفة الله تعالى وقد علمت أن عطف ونبه على نزل من عطف العلة على المعالول (قوله والحكم اثبات الخ) اعترض هذا التعريف بأمور أربعة * الاول أنه غير انحصار بقوله بقرينة الاول اثبات أمر والثانى نفيه مع ان ذلك ليس من الحكم كفى شئ وأجيب ان فى العبارة حذفاً والقدير اثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر الاثني أنه غير جامع لان قوله أو فيه عائد على الامر الاول فيخرج قولك زيد ليس بقائم من أول الامر من غير أن يتقدمه اثبات القيام له وأجيب بأن الصير عائد على الامر من حيث هو الامر لا على الامر الذى جرى عليه الاثبات فيكون فيه استخدام وهو أن يذكر الشئ بمعنى ريعاد عليه الضمير بمعنى آخر كقوله اذا نزل السماء بأرض قوم * ربيناه وان كانوا غضابا فان المراد بالسماء الغيث والارض فى رعيانها السمات بخلاف شبهه لاستخدامه فانه ذكر الشئ بمعنى ثم ذكره

رضى الله تعالى عنه
اعلم منزلة أما بعد فى
الدلالة على الشروع
فى المقصود ونبه على
ان غير العلم لا بدنى
سببا والحكم اثبات
أمر أو نفيه

ثانياً: معنى آخر كقولك لي عين أنهق من العين فإن المراد بالعين الأولى الباصرة وبالثانية عين الذهب مثلاً
 وأيس هذا من قليل عندى درهم ونصفه كما توهمه بعضهم لأن الضمير في ونصفه لا يصح عوده على الدرهم الأول
 ولا على الدرهم من حيث هو لصدقه بالأول وهو فاسد بل على درهم آخر أى نصف درهم آخر مثل الأول نعم
 يصح أن يكون من قليل ذلك باعتبار عدم كون الضمير عائداً على الأول فقط الثالث أن ذكر أو في الحدود
 ممنوع * وأجيب بأن محل المنع إذا كانت للشك أما إذا كانت للتوزيع فيجوز دخولها في الرسوم كما هنا في
 الحدود الحقيقية وهي التي تكون بالذات لما يلزم عاين من كون فصل الماهية مساوياً لها وأخص منها مثاله
 الإنسان حيوان ناطق أو ضاحك إذا فرض أن ضاحكاً فصل ذاتي فناطق من حيث كونه فصلاً للماهية مساوياً لها
 ومن حيث أن المميز هو الفصل الآخر أخص منها وهي أعين منه لتحقيقها بالفصل الآخر الرابع أن الكلام في
 الحكم العقلي فأى داع إلى تعريف مطلق الحكم أولاً ثم تقسيمه وتعريف كل قسم على حدته * وأجيب
 بأن الحكم العقلي أخص من مطلق الحكم ومعرفة الأخص متوقفة على معرفة الأعم كتوقف معرفة
 الإنسان على معرفة الحيوان مثلاً وإضافة كذا المصنف الحكم وقيدته بالعقل علم منه أن هناك حكماً غير
 عقلي فتشوق النفس إلى بيان ذلك الغير فاحتاج الشارح إلى بيان الحكم من حيث هو وتقسيمه إلى
 الأقسام الثلاثة ليتوصل بذلك إلى معرفة ذلك الحكم المقيد بقيد كذا كور ومعرفة غيره من بقية الأقسام
 واعلم أنك إذا قلت زيد قائم مثلاً فقد اشتمل هذا التركيب على محكوم عليه وهو زيد ومحكوم به وهو القيام
 ونسبة وهي ثبوت القيام لزيد وإدراك كل من هذه الثلاثة يسمى تصوراً وإدراك أن النسبة واقعة وأليست
 بواقعة يسمى تصديقاً وحكماً وظاهر عبارة الشارح أن الحكم فعل حيث عرفه بالاثبات الذي هو فعل
 من أفعال النفس وهو أحد أقوال ثلاثة والصحيح أنه كيفية ويمكن حل كلامه عليه بأن يراد بالاثبات
 إدراك الثبوت من إطلاق الملزوم وإرادة اللازم قال السيد في حواشي الشرحية وما يتوهم من قولهم
 الاثبات والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب من أن للنفس فعلاً فليس مراداً بل المراد من جميع ذلك كله
 هو الإدراك واحتلف في الإدراك فقلل أفعال وقيل كيفية وهو الصحيح فيكون الصحيح أن الحكم
 أيضاً من قبيل الكيف ويشمل الثلاثة بوضع الخاتم على الشهادة فوضعه فعل وتأثيرها أي قبولها للتأثير أفعال
 والهيئة الحاصلة كيفية * ثم اعلم أنه لا فرق في الاثبات بين أن يكون على جهة الحمل أي الإخبار نحو العالم
 حادث أو على جهة الصحة أو اللزوم كقولك كلما كان العالم متغيراً كان حادثاً أو على جهة العناد كقولك
 الموجود إما قديم أو حادث وكذا يقال في النفي نحو العالم ليس قديماً وليس كلما كان العالم متغيراً كان القديم
 وصحاله أي لا تلازم بينهما أو ليس الموحود إما حادث أو ممكن فالمساو في الأول الحكم وفي الثاني التلازم
 والربط وفي الثالث العناد (قوله والحاكم بالاثبات الخ) ظاهره أن الاثبات أو النفي محكوم به وقد تقدم
 أنه الحكم فيلزم اتحاد المحكوم به والحكم وهو باطل وأيضاً فالحاكم إنما يحكم بالثبوت أو الانتفاء الذي
 هو النسبة لا بالاثبات أو النفي * وحاصل الجواب أن في كلامه حذف مضاف أي بمتعلق الاثبات وهو الثبوت
 أو المحكوم به لأنه أصل متعلق الاثبات والنفي وأراد الثبوت أو الانتفاء (قوله أما الشرع الخ) اعترض بأن
 الشرع هو الأحكام الشرعية المعرفة بأمر الله تعالى وضع الحكم أي أحكام وضعها الله تعالى للعباد الخ ولا معنى لحكم
 تلك الأحكام * وأجيب بأن المراد به الشارع من إطلاق المصدر وإرادة اسم الفاعل أو أنه على حذف
 مضاف أي ذو الشرع وهو الله تعالى إذ هو الشارع حقيقة قل تعالى شرع الحكم من الدين الآية أو الرسول
 ﷺ مجازاً لأنه المبلغ (قوله وإما العقل) اعترض بأن الحاكم أي المدرك حقيقة إنما هي
 النفس الناطقة والعقل صفة لها وآلة لإدراكها * وأجيب بأن إسناد الحكم إليه مجاز من باب الإسناد
 إلى السبب والمنشأ كما يقال قدرة الباري تعالى موجودة للأشياء ومؤثرة فيها مع أن الباري

والحاكم بالاثبات
 أو النفي إما الشرع
 وإما العقل

جل وعلا هو المؤثر حقيقة بقدرته والقدرة عما هي منشا للتأثير وبقدر مضاف أى ذو العقل وهذا كله بناء على الصحيح من مغايرة العقل للنفس أما على الآخر عند الحكماء من انهما شئ واحد فلا حاجة الى ذلك واختار هذا القول القرأى حيث قال الحق ان العقل والروح والنفس بمعنى واحد ولذا قيل ان العقل اذا زال لم يعد وحيث قد فالمراد بزواله فى كلام العلماء استتاره (قوله العادة) هى ما اعتاده الناس أى ما تكرر عندهم مرة بعد أخرى وليس ذلك بما حكم به الحاكم هو النفس فاستناد الحكم اليها مجاز من الاستناد الى السبب أو يقدر مضاف أى أهل العادة أو يراد بالعادة أهلها (قوله فذلك انقسم الحكم) استشكل بان انقسامه الى عادى وعقلى ظاهر لان كلا منهما جزئى من جزئياته وأما انقسامه الى شرعى فليس بظاهر لان الحكم اثبات أمر واقف به والاثبات والنفي أما الإدراك أو فعل من أفعال النفس وكل منهما لا يصدق على الشرعى أما على الاول فلأن الشارح فسر الشرعى بأنه خطاب الله تعالى أى كلامه والكلام غير الإدراك وأما على الثانى فلأن الفعل حادث والخطاب كلام قديم ولا يصدق الحادث على القديم والمقسم يجب صدقه على جميع أقسامه * وأجيب بان فى التعبير بالانقسام مسامحة وأن مراده ان الحكم يطلق بازاء معينين أحدهما المعنى الاول وبالآخر المعنى الثانى وهو الكلام ويطلق أيضا الى النسبة وعلى المحكوم به وعلى المحكوم عليه وأجيب أيضا بان خطابه تعالى أما أمراً ونهى أو تخيير أو وضع وكل منها وان كان من قبيل الانشاء لكنه يتضمن الخبر مثلاً أقيموا الصلاة يستلزم قولنا الصلاة واجبة وهو مشتمل على اثبات الوجوب للصلاة فصح كون الخطاب المذكور من أقسام الحكم باعتبار لازمه وأما اطلاق الفقهاء على اثبات الوجوب للصلاة مثلاً انه حكم شرعى فاطلاق مجازى باعتبار الزوم المذكور وان صار ذلك حقيقة عرفية لهم فالجواب بان الحكم يطلق عند الفقهاء على اثبات الوجوب للصلاة مثلاً فيكون من جزئيات الحكم المعروف بما يرجع للجواب المذكور (قوله الى ثلاثة أقسام) لكن المناسب منها فى المقام هو العقلى لانه الذى ذكره المصنف وإنما اقتصر عليه لانه دخل فى اثبات جميع العقائد وبه يحصل التوحيد بلا قيد وأما الشرعى فذكره لانه قد يكون عاصداً للعقل وقد يكون مستقلاً فى اثبات الصفات التى لا تتوقف دلالة المجزأة على صدق الرسول عليها وهى السمع والبصر والكلام ولوازمها وذكر العادى تمهيداً للاقسام والعياد بين الثلاثة حقيقى اذ لا يمكن اجتماعها ولا اثنين منها فى شئ واحد (قوله خطاب الله الخ) حقيقة الخطاب توجيه الكلام الى المخاطب والمراد به هنا سم المفعول أى المخاطب به أى الكلام المفهم بالفعل بناء على انه يشترط فى تسمية الكلام خطاباً وجود المخاطب بالفعل بصفات التكليف حالة الخطاب وعليه فلا يسمى كلامه تعالى فى الازل قبل وجود المخاطبين خطاباً أو الذى يقصد به افهام من علم الله وجوده ممن هو أهل للفهم بناء على انه لا يشترط فيه ذلك وعليه فيسمى كلامه تعالى فى الازل خطاباً فالخلاف فى تسمية الكلام فى الازل خطاباً وعدمها مبنى على الخلاف فى أنه هل يشترط فى تسميته خطاباً وجود المخاطبين بالفعل أولاً وينبنى على ذلك أيضاً خلاف آخر هل الحكم الشرعى حادث أو قديم فعلى الاول هو حادث لانه الكلام المفهم بالفعل وان شئت قلت المتعلق تعلقاً تنجيزياً ولا يكون مفهوماً بالفعل ومتعلقاً تعلقاً تنجيزياً لا يزان بعد وجود المكلفين وبعثة الرسل اليهم فهو كلام الله تعالى المقيد بافهام بالفعل أو بالتعلق بالتنجيزى والهيئة المركبة من القديم والحادث حادثة لتجددها بعد عدم لان الحادث وان كان حقيقة فى الوجود بعد عدم يطلق مجزاً على المتجدد بعد عدم وعلى الثانى قديم لعدم اعتبار الافهام بالفعل والتعلق بالتنجيزى فى مفهومه وخطاب كالجنس للحكم وخروج باضافته الى الله تعالى خطاباً غيره كالمالوك والآباء والامهات وشايخ وغيرهم من الانس والجن والملائكة فلا يسمى خطابهم حكماً شرعياً وانما يسمى خطاب الرسل بالتكليف حكماً شرعياً لانهم ملغون عن الله تعالى معصومون فى تليغهم عن الكذب وعمداً وسهوا * فالقول اذا كان الخطاب الكلام المخاطب

وأما العادة فلذلك
انقسم الحكم الى
ثلاثة أقسام شرعى
وعادى وعقلى فالحكم
الشرعى هو خطاب الله
تعالى المتعلق بأفعال
المكلفين

به القائم بذات الله تعالى فمن أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل في التعريف والخارج عنه * أحيب بأنه يدل عليه الكتاب والسنة ونحوهما فان قيل أخذهم الخطاب جنساً للحكم يقيض أن الحكم الثابت بنحو القياس أو السنة أو الاجماع لا يسمى حكماً شرعياً اذ لا خطاب له مع أنه حكم شرعي فلا يكون التعريف جامعاً لا يقول بحوال القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له وهو معنى كونه دليل الحكم وقوله المتعلق صفة كاشفة ليست للاحتراز عن شيء لان كلامه تعالى لا يكون الامتعلقاً اما متعلقاً تنجيزياً بالنسبة للامر والنهي أو ما هو أعم بالنسبة لغيرهما وانما ذكره ليعلم به قوله بأفعال الخ وتعلقه بتعلق دلالة بمعنى انه لو أزيل هنا الحجاب لوجدناه دالاً على جميع أقسام الحكم العقلي من الواجبات والجائزات والمستحبات ومعلوم أن المتعلق والمخاطب به هو الكلام النفسي سواء قلنا ان الحكم قديم أو حادث لا اللفظي لعدم مسابته هنا وقوله بأفعال المكلفين خرج به خطاب الله تعالى المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين وصفاتهم والجائزات كدلول الله لا اله الا هو خالق كل شيء واقد خلقكم أي ذواتكم وصفانكم ويوم ندير الجبال فلا يسمى ذلك حكماً شرعياً وكذا المتعلق بذوات الحيوانات وأفعالها وصفتها كقوله تعالى والله خالق كل دابة من ماء وقوله والله بكل شيء عليم وبقي في الحد قص أفعال المكلفين والاختبار المتعلقة بأفعالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله فمن تاب من بعد ذلك فهو أصح فان الله يتوب عليه وقوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً فأخرجهم بقوله بالطلب على ماسياني والمراد بفعل المكلف ما صدر عنه سواء كان من أفعال الجوارح أو اللسان أو القلب فيشمل القول والنية والمراد بالصدور أن يكون مكتسباً له اما بذاته كالحركة مثلاً أو باعتبار أسبابه كالإيمان بالله تعالى ورسوله فانه مكتسب باعتبار أسبابه كالنظر مثلاً أماداته فليست مكتسبة لانها ليست فعلاً اختيارياً سواء قلنا ان الإيمان هو المعرفة وحديث النفس التابع لها أم على الاول فظاهر لان المعرفة من مقولة الكيف وأما على الثاني فلأن حديث النفس التابع لذلك هو قولها بعد المعرفة آمنت وصدقت وقولها المذكور كلامها النفسي والكلام النفسي كيفية لأفعل لان الصحيح انه ليس للنفس فعل وانما لها مجرد الادراك وأما قولهم ايجاب وسلب وإيقاع وانزاع ونحو ذلك فعبارات المراد منها غير ظاهرها وهو الادراك لا الفعل كما ذكره السيد في حواشي الشمسية وتقدم أن الادراك كيفية على الصحيح ويبر عن حديث النفس المذكور في فن الكلام بالتصديق والاذعان فالمراد منها واحد وهو حديث النفس أي قولها آمنت وصدقت بخلاف التصديق والاذعان في المطلق فان المراد بهما مجرد الادراك وما وقع في عبارة التهذيب من قوله ان كان اذعاناً للنسبة فتصديق والاقتصور فالمراد بالاذعان في ذلك الادراك فالتصديق الكلامي غير التصديق المنطقي كما قرر شيخنا العدوي صراحاً لا سيما يفيد كلام السعد وغيره في بعض المواضع وقد علم مما تقرر أن الإيمان ليس مكلفاً به باعتبار ذاته لان التكليف لا يتعلق الا بالفعل وهو كيف كما علمت فالتكليف انما هو باعتبار أسبابه كالنظر كما مر وفيه أن النظر انما هو سبب للمعرفة لا لحديث النفس الذي هو الايمان على التحقيق فلا ولي الجواب بأن مرادهم بالفعل ما قابل الانفعال فيشمل الكيف * واعترض التعبير بأفعال المكلفين بصيغة الجمع في الموضعين بأنه يخرج عنه ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي ﷺ والحكم بقبول شهادة خزيمة وحده وبأنه يلزم على ذلك عدم تناول التعريف لشيء من الاحكام ادلا يصدق على حكم منها أنه متعلق بجميع أفعال المكلفين وأجيب بأن الراجح للجنس على حد فلان يركب الخيال وان لم يركب الا واحد منها فالمراد أن ركو به متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الجار وكذلك ما هنا فالمراد تعلق الحكم بفعل منها لا بجميعها ويدخل في ذلك الفعل الخواص وغيرها * واعترض التعبير بالمكلفين أيضاً بأنه مشكل مع قوله في التعريف وأما الوضع لهما فان خطب الوضع يتعلق بالصبي والمجنون بدليل أنهما يضمنان متلفتهما وأعله ذكر ذلك تبعاً لغيره نظراً للعالم من تعلق الخطاب

بالمكلفين فان خطاب التكليف خاص بهم وخطاب الوضع مشترك بينهم وبين غيرهم وإذا كان الغالب
فلا مفهوم له (قوله بالطلب) متعلق بخطاب والباء للابسة من ملابس الجنس لأنواعه الاعتبارية وذلك
أن كلامه تعالى واحد من حيث ذاته لكنه يتنوع الى الأنواع المذكورة من حيث دلالة وتعلقه فمن حيث
دلالة على طلب الفعل أو الترك جاز ما كل منهما أو غير جازم يسمى طلبا ويسمى أيضا إيجابا إن كان طلب
الفعل حازما ونادبا إن كان غير جازم وتحريما إن كان طلب الترك جازما وكراهة إن كان غير جازم ومن حيث
دلالة على التخيير يسمى إباحة فدخل تحت الطلب أربعة أحكام الإيجاب والنذب والتحرير والكراهة
والطلب في الأولين يسمى أمرا وفي الأخيرين يسمى نهيا والخامس للإباحة وتسمى الخمسة المذكورة أحكاما
تسكيفية ومن حيث دلالة على أن الشيء سبب أو شرط أو مانع أو محيى أو فاسد يسمى وضعاً وتسمى الخمسة
المذكورة أحكاماً وضعية ومن حيث دلالة على غير ذلك يسمى خبراً لكن يلزم على تعلقه بالخطاب وصف
المصدر قبل عمله * وأجيب بأنه يغتفر في الجار والمجرور ما لا يغتفر في غيره على أن الإبراد منتف من أصله لأن
المصدر هاء بمعنى اسم المفعول كما مروى يصح أن يكون متعلقاً بالمتعلق والباء للسببية أى المتعلق بسبب تعلق
الطلب وذلك أن الخطب كلى والطلب والإباحة والوضع جزئيات له أى أنواع كما مروى المتعلق في الحقيقة هو
تلك الجزئيات وتعلق الكلى انما هو بسبب تعلق الجزئى فيتنسب على تعلق الجزئى تعلق الكلى ولا يخفى
ما فى ذلك من التكلف ويحتمل أن يكون فى موضع الخبر لبتدأ محذوف والتقدير وذلك الخطاب ملتبس
بالطلب الخ (قوله أو الوضع) معطوف على الطلب لأن المعاطيف إذا لم تكن بحرف مرتب تكون معطوفة
على الأول بخلاف ما إذا كانت بحرف مرتب فان كل واحد على ما يليه أو معطوف على إباحة لما بينهما من
المناسبة فى أن كلامهما ليس بطلب والتقدير على كل أو الخطاب المتلصق بالوضع أى بالخطاب المتعلق يجعل
الشيء سبباً الخ من ملابس الجنس لنوعه كما مروى * واعتراض الأتيان بأوفى هذا التعريف من وجهين الأول أنها
للسك مقتضى للإيهام وذلك لا يناسب فى مقام التعريف إذ المقصود منه البيان * وأجيب بأنها التنويع كقولك
العدد اثنان أو فرد أى الحكم الشرعى يقنوع الى هذه الأنواع كما مر الثاني إهاماً مشتركة بين معان والمشارك
لا يقع فى الحد * وأجيب بأن كلاماً مشترك والمجاز يجوز دخوله فيه إذا دل السياق أو القرائن على تعيين المجاز
أو المشترك وقرينة الحال هنا ظاهرة فى إهاماً للتنويع (قوله لهما) أى للطلب والإباحة وعرف بعضهم
الوضع بأنه نصب الشارع أى جعله الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً كجعل الزوال سبباً لوجوب الظهر والوضوء
شرطاً لإباحة الصلاة والحيض مانعاً من وجوبها * واعتراض عليه بأن ظاهره أنه ليس نوعاً من الخطاب أى
الكلام النفسى وانما هو وصفة فعل لأن الجمل حادث وليس كذلك فقد قال السيد الحكم الوضعى هو الحكم
الشرعى الذى لا يدل على الطلب ولا على التخيير فكان حق العبارة أن يقول هو خطاب الله المتعلق بجمل
الشيء سبباً الخ أى من حيث تعلقه بذلك * وأجيب بأن قرينة السياق وجعل الوضع وما قبله أو ما بعده خطاب
كالقسيم له فيميد هذا المعنى وغاية الأمر أنه مجاز فى التعريف ولعله من أصلاق المتعلق بفتح اللام وهو الجمل
المذكور على المتعلق بكسرها وهو الخطاب وهو سائر إذا دل السياق أو قرائن الأحوال على تعيين المجاز كما مر
وتخصيص هذا النوع من الأحكام باسم الوضع محض اصطلاح والأحكام كلها بوضع الشرع من حيث
التعلقات التنجيزية ولا مجال للعقل وللعادة فى شيء من ذلك والسبب ما يلزم من وجوده لوجوده من عدمه
العدم لذاته فهو يؤثر بطرف الوجود فى الوجود وبطرف العدم فى عدمه والمراد بالتأثير الافتراق لاحقيقته
لأن المؤثر هو الله تعالى وقولنا لذاته راجع للجملين أما لاولى فلا حد تبرز عن خروج السبب الذى
اقترب به مانع أو أتى منه شرط كالحيض والجنون عند دخول الوقت فإنه لم يلزم من وجوده
الوجود لكن لآلذاته بل لما ذكر من اقتران المانع أو انتفاء الشرط ولو نظر الى أنه لمزمه ذلك وأما

بالطلب أو بالإباحة أو
الوضع لهما والحكم
المدادى

الثانية فلا احتراز أيضا عن خروج سبب الشيء الذي له سبب آخر يحلفه عند عدمه كالشمس قاتها سبب في الضوء مع أن له سببا آخر وهو النار فإذا انعدمت الشمس ووجد الضوء لم يلزم من عدمها العدم لكن لا بالنظر لذاتها هذا ان نظر الى ذلك السبب بعينه فان أراد جنس السبب الصادق بالواحد والمتعدد بان قطع النظر عن سبب بعينه كان راجعا للادلى فقط لان السبب من حيث هو أى جنسه وماهيته المتحققة فى أى فرد كان يلزم من عدمها العدم وأورد على ذلك المتساويان كالانسان والناطق واللازم والملزوم المتساويان فانه يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر فيكون داخل في تعريف السبب * وأجيب بانه تعريف بالاعم وهو جائز عند المتقدمين من المناطقة والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كالطهارة للصلاة فهو يؤثر بطرف العدم فى العدم فقط وقولنا لذاته راجع للثانية بجزأيا أى فلا يلزم من وجوده الوجود بالنسبة لذاته وقد يلزم من وجوده الوجود لا بالنسبة لذاته بان وجدت الاسباب وانتفت الموانع ولا يلزم من وجوده العدم بالنسبة لذاته وقد يلزم من وجوده العدم بالنسبة لغيره بان انتفى السبب أو وجد المانع وأورد على التعريف المذكور صلاة فاقد الطهورين ونحوه فاشترط مع عدم الطهارة فلم يلزم من عدمها عدم الصلاة * وأجيب بأن الطهارة ليست شرطا مطلقا بل عند عدم كنهها وهى غير ممكنة فى حق من ذكر فليست شرطا فى حقه أو يجعل قوله لذاته راجعا للادلى أيضا وقد يلزم من عدمه العدم لعارض كما قد الطهورين * وأورد عليه أيضا اللازم الاعم بالنسبة للزوم فانه ينطبق عليه التعريف المذكور * وأجيب بما مر من أنه تعريف بالاعم * وأورد عليه أيضا جزء العلة وجزء المركب فانه يلزم من عدمهما العدم ولا يلزم من وجودهما وجود ولا عدم * وأجيب بالتزام انهما شرط فى وجود العلة والمركب فلا يراد أن هذا تعريف بالاعم أو أن ما معنى خارج بقريته ما اشترط أن الشرط خارج لادخل والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته كالحيض وقولنا لذاته راجع للثانية بجزأيا أى فلا يلزم من عدمه الوجود بالنسبة لذاته وقد يلزم من عدمه الوجود بالنسبة لغيره بان وجدت الاسباب والشروط ولا يلزم من عدمه العدم بالنسبة لذاته وقد يلزم من عدمه العدم بالنسبة لغيره بان انتفت الاسباب والشروط هذا هو المشهور فى تقارير التعاريف الثلاثة والتحقيق ان قيد لذاته فيها مستغنى عنه بمن فى قولنا من وجوده ومن عدمه لانها للابتداء أو السببية فتفيد ان لزوم من ذات السبب مثلاً فان وجد بعد ذلك تخلف لم يكن من ذات السبب أو الشرط أو المانع بل من غيره فالوضوء مثلاً عند فقد الشمس ليس ناشئاً عن فقدها بل من النار وهكذا فى الكلام ما غنى عن القيد المذكور نعم ان جعلت من بمعنى عند كان ذلك القيد محتاجا اليه وقد علم مما تقدم ان الاحكام التكليفية خمسة وكل واحد منها له أسباب وشروط وموانع فالوجوب كوجوب صلاة الظهر سببه الزوال وشرطه البلوغ والعقل وموانعه الحيض والاعشاء والندب كندب صلاة الضحى سببه دخول وقتها وهو ارتفاع الشمس قدر ربح وشرطه العقل وموانعه الحيض أو وقت المنع والتحرير كتحريم أكل الميتة سببه خبثها وشرطه عدم الاضرار وموانعه الاضرار والكراهة ككراهة صيد البر سببه اللهو وشرطه عدم الحاجة وموانعه الاضرار والاباحة كإباحة البيع سببها الاحتياج فانه سبب فى إباحة المبيع وشرطه الانتفاع به مثلاً وموانعها وقوعه وقت نداء الجمعة مثلاً (قوله اثبات الربط الخ) مقتضى الظاهر حيث عرف الحكم الذى قسمه الى الاقسام الثلاثة باثبات أمر أو نفيه أن يقول حقيقة اثبات أمر أو نفيه الخ فان المتبادر من كلامه أولا ان المراد بالأمر المحمول المثبت أو المنفى ومن كلامه هنا ان المراد بالربط النسبة الحكمية التى تعلق بها الاثبات فتعلق الاثبات فيهما مخلف ولا شك فى المعبرة بينهما بحسب الظاهر وان كان اثبات الربط بين أمرين مستلزما لثبوت أحد الأمرين لا آخر فوافق ما مر والاثبات فى الاصل مصدر وهو مضاف لمفعوله أى اثباتك الربط وليس المراد به هنا المصدر بل المراد به

اثبات الربط بين أمر
وأمر وجوداً أو عدماً

التصديق أى الادراك والتصدق من قبيل الكيف لا الفعل كما مر ونقله يس هنا والمراد بالربط النسبة الحكمية أى ثبوت المحمول وبالأخر الموضوع فنى أى يربأ أحدهما أحدهما أى يربأ الآخر الآخر وقوله وجودا أوعدما تميزان للربط بالمعنى المذكور أى اثباتك الربط أى النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول أى التصديق بهما من جهة وقوعها فتكون القضية موجبة كقولنا الاكل مشبع فالنسبة فيه وهى ثبوت الاشباع للاكل مصدق بهما من جهة وقوعها أو من جهة عدم وقوعها فتكون سالبة كقولنا ليس عدم الاكل مشبعا فالنسبة فيه وهى ثبوت الاشباع لعدم الاكل مصدق بهما من جهة عدم وقوعها فالنسبة فى كل من الموجبة والسالبة واحدة على التحقيق وهى الثبوت لكنها فى الموجبة مصدق بها من جهة وقوعها وفى السالبة مصدق بهما من جهة عدم وقوعها ويصح أن يكون ذلك حالا أى حال كون هذا الربط أى النسبة وجودا أوعدما أى ملاحظا وجودها أى ثبوتها أوعدمها وهذا التقرير هو المطابق لكلام أهل المعقول والمطابق لما ذكره فى شرح المقدمات أن المراد بالربط الافتراض والتلازم العرفى وان قوله وجودا أوعدما تميزان من أمر وأمر على البديل أى اثبات الربط بين أمر من جهة وجوده أوعدمه وبين أمر آخر من جهة وجوده أوعدمه وان شئت جعلتهما محمولين عن المضاف والتقدير بين وجود أمر أوعدمه أو وجود أمر آخر أوعدمه ويحتمل أن يكونا حالين من أمر وأمر والتقدير بين أمر وأمر حال كونه وجودا أوعدما أى ذا وجود أوذا عدم أو موجودا أو معدوما لكن محيى الحال مصدرا غير مقبس وأيضا شرط مجيئها من المضاف اليه كون المضاف مقتضيا للعمل فيه أوجزأه أو كجزئه ولم يوجد ذلك هنا وعلى كل حال فالعبارة شاملة لأقسام الربط الاربعة وهى ربط وجود بوجود كربط وجود الشبع بوجود الاكل وربط عدم بعدم كربط عدم الشبع بعدم الاكل لان العدم وان لم يحس بنفسه لكنه يحس باعتبار ما يضاف اليه اذ الكلام فى العدم الاضافى لا المحض لعدم تأتى الربط فيه وربط وجود بعدم كربط وجود الجوع بعدم الاكل وربط عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الاكل وهذا على القول بنفى الاحوال أى الواسطة بين الوجود والعدم وأما على القول بثبوتها فالاقسام تسعة قائمة من ضرب ثلاثة الوجود والعدم والحال أى الثبوت فى مثلها فكان عليه أن يزيد وجودا أوعدما أو حالا هكذا قيل وفيه نظر لان الكلام فى الحكم العادى وربط الحال بالوجود أوالعدم أوالحال أوالوجود بالحال أوالعدم بالحال عطفى فربط الحال بالوجود كالمربط بين قيام العلم بمحله وكون ذلك المحل عالما أو بالعدم كالمربط بين السكون جاعلا وعدم العلم أو بالحال كالمربط بين السكون قادرا والسكون حيا أو عكس الاولين أى ربط عدم بالحال كربط عدم العلم بكونه جاهلا وربط الوجود بالحال كربط وجود العلم بكونه عالما عطفى لا عادى كما أن الربط بين زوال الشمس ووجوب الظهور مثلا شرعى فهذان الربطان لا يسمى واحد منهما عاديا لعدم توقفه على تكرر فسقط خمسة أقسام من التسعة يبقى أربعة وهى التى تقدم الكلام عليها فلا حاجة الى الزيادة المذكورة (قوله بواسطة) متعلق بإثبات الخ أى انما جاء هذا الإثبات أو النفي بواسطة وهى التكرر فلاضافة للبيان وأقل ما يحصل به التكرر وقوع الشيء مرتين فان لم يقع الامرة واحدة فليس بعادى وانما هو داخل فى الحكم العقلى الجائز وكون التكرر مستند الحكم أعم من أن يكون على الحاك نفسه أو على غيره ممن يقلده فى ذلك كحكم الواحد منا بان شرب السكنجبين مسكن للصفراء تقليدا للأطباء لتكرره عليهم (قوله مع صحة) أى جوار التخلف أى مع كون تخلف الربط جائزا عقلا فيصح عقلا تأخر الاحراق عن النار مثلا وهذا وما بعده ليس من قيمة التعريف بل انما ذكرهما لينبه على أن هذا الربط الذى حصل فى الحكم العادى ربط افتراض ودلالة جعلية لاربط لزوم عقلى ولاربط تأثير من أحدهما فى الآخر خلافا لمن اعتقد ذلك فقوله مع صحة التخلف أى وأما اذا اعتقد عدم صحة التخلف بان اعتقد الملازمة العقلية بين الاسباب العادية ومسبباتها فهو فاسق وهذا

مع صحة التخلف وعد
تأثير أحدهما فى الآخر
ألبتة

الاعتقاد يؤل به الى الكفر لانه يلزمه انكار كل ما خالف العادة كمجرات الرسل واحياء الموتى لان لازم المذهب ليس بذهب وقوله وعدم تأثير الخ أي وأما اذا اعتقد التأثير فتارة بالقوة وتارة بالطبع فان اعتقد أن الاسباب العادية تؤثر بطبعها فهو كافر وحكي بعضهم الاجماع على كفره أو بقوة ففي كفره قولان والصحيح عدم كفره (وحاصل ما قرره المصنف في بعض كتبه وسيأتي أيضا) أن من اعتقد أن الاسباب العادية تؤثر بطبعها فهو كافر وحكي بعضهم الاجماع على كفره أو بقوة ففي كفره قولان والصحيح عدم كفره أو اعتقاد أن المؤثر هو الله وحده الا أنه اعتقد الملازمة العقلية بينهما فهذا الاعتقاد يؤل به الى الكفر لانه يلزمه انكار ما خالف العادة (والاعتقاد الحق) أن يعتقد أن المؤثر هو الله مع امكان التخلف واعلم ان قوله مع صحة التخلف لا يغني عن قوله وعدم تأثير لجواز القول بالتأثير مع صحة التخلف كما هو مذهب المعتزلة في المولدات كما في حركة الاصبع وحركة الحائض فان اللزوم بينهما عادي عندهم يصح تخلفه ومع ذلك يعتقدون ان حركة الاصبع مؤثرة في حركة الحائض وأيضا فلا يلزم من صحة التخلف نفي الطبيعة فقد يصح التخلف مع وجودها لفقد شرط أو وجود مانع وكذا لا يغني قوله وعدم تأثير الخ عن قوله مع صحة التخلف لما مر من انه رد بذلك على من يعتقد عدم صحة التخلف مع عدم التأثير وقوله أحدهما أي أحدا الامرين المرتبطين فالتأثير لا يؤثر في الاحراق والاكل لا يؤثر في الشبع وهكذا وقوله ألبتة أي قطعاً من الست وهو القطع يقال بت الشيء يبت بضم الموحدة وكسرهما اذا قطعه وهو منصوب على انه مفعول مطلق أي أقطع بذلك قطعاً فإل فيه زائدة وهزته للقطع ولا يستعمل الا بالالف واللام مع قطع الهمزة كما قال سيبويه وأجار الفراء تنكيره وحكي أهمها لغتان وأجاز بعضهم كون همزته للوصل (قوله والحكم العقلي الخ) انما أضيف هذا الحكم للعقل وان كانت الاحكام كلها لا تدرك الا به لان مجرد العقل بدون فكرة أو معها كاف في ادراك هذا الحكم قاله المصنف (قوله اثبات أمر) أي لا مر كقولك ز مدقائم أو نفيه أي نفي أمر عن أمر كقولك زيد ليس بقاتم (قوله من غير توقف على تكرار) خرج العادي وقوله ولا وضع واضح خرج الشرعي فان الحكم الشرعي متوقف على جعل الجاعل وهو الله تعالى وفي كون الحكم الشرعي موضوعاً ومجموعاً لا نظر لانه ان فسر بالتعلق التجيزي وهو أن يكون الشخص اذا وجد مع شروط التكليف مطلوباً بالفعل كما هو عرف الفقهاء فهو حادث وكذا ان فسر بانه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فهو حادث باعتبار الهيئة المجتمعة من الخطاب والتعلق التجيزي كما مر لكن اطلاق الحادث على كل من المعنيين بالمعنى المجاري وهو المتجدد بعد عدمه لا الحقيقي وهو الموجود بعد عدمه فان الحادث يطلق حقيقة على الموجود بعد عدمه ومجاري على المتجدد بعد عدمه ولا شك أن التعلق التجيزي حادث بالمعنى الثاني لا الاول لانه أمر اعتباري كالابوة والنوة وكذا الهيئة الاجتماعية متجددة بعد عدمه لا موجودة بعد عدمه واذا كان الحكم بمعنييه حادثاً بالمعنى المذكور فلا يتاخر به الوضع والجعل لانه انما يتعلق بالامور الموجودة وهو أمر اعتباري كما مر فلا يتعلق به القدرة فكيف يخرج بقوله ولا وضع واضح الا أن يراد من اوضاع الجمل لارمه وهو الحدوث فكأنه قال ولا حدوث فخرج الحكم الشرعي فانه حادث بالمعنى المجازي السابق على انه قد يقال لاحاجة في اخراجه الى ما ذكر لانه خارج من قوله اثبات أمر أو نفيه فانه ليس اثباتاً ولا نفيًا (قوله أخرج به) في العبارة مسامحة اذا اخراج بالصفة فقط وهي العقلية لا بمجموع الصفة والموصوف أي الحكم العقلي (قوله ومعنى انحصاره الخ) جواب عما تقدم إيراده من أنه لا يصح أن يكون من حصر الكل في أجزائه ولا السكلي في جزئياته * وحاصل الجواب ما سبق تقريره (قوله من اثبات أو نفي) ظاهره أن العقل يحكم بالاثبات أو النفي مع أن ذلك نفس الحكم كما مر فكيف يكون محكوماً به * وحاصل الجواب أن في العبارة حذفاً والتقدير من بعض متعلق اثبات أو نفي وهو المحمول أو النسبة فان ذلك هو المحكوم به وقوله يرجع اليه من رجوع الشيء الى وصفه فالقدرة في بولك الله قادر

والحكم العقلي هو
اثبات أمر أو نفيه من
غير توقف على تكرار
ولا وضع واضح فقوله
الحكم العقلي أخرج
به العادي والشرعي
ومعنى انحصاره في ثلاثة
أقسام أن كل ما حكم به
العقل من اثبات أو نفي
يرجع اليه لان ما حكم به

وصفها الوجوب (قوله إما أن يقبل الثبوت والنفي) كقولك الله رزاق فما حكم به العقل وهو الرزق بفتح
 الراء يقبل الثبوت والنفي فهو جائز ووصفه الجواز وكما أن الرزق الذي هو المحمول يتصف بالجواز كذلك نسبته
 الى الله تعالى تتصف به فيقال ثبوت الرزق اولا نا جل وعز جائز وهر ظاهر اذا كان الحكم برزق كما تقرر
 أما لو قلت رزق الله جائز وحكمت بالجواز كانت نسبته واجبة اذ الجواز لا يقبل الانتفاء عن الرزق فيكون
 واجبا وكذا نسبته واجبة فالرزق وصفه الجواز لانه محكوم به عليه وذلك الجواز وصفه الوجوب لانه لا يقبل
 الانتفاء اذ لو قلنا لكان الرزق متصفا بالوجوب مثلا وذلك باطل ومثله قولك بعثة الرسل جائزة وقوله وان كان
 لا يقبل الاثبوت كقولك الله قادر فالقدرة لا تقبل الا الثبوت فيكون وصفها الوجوب وكذلك نسبتها لله
 تعالى وقوله وان كان لا يقبل الا النفي كقولك شريك الباري موجود فوجود الشريك لا يقبل الا النفي
 فيكون وصفه الاستحالة وكذلك نسبته لا شريك فلك القضية كاذبة (قوله ثم عرف الخ) جواب عما
 يقال انه ترك تعريف الوجوب وأخويه وقد ذكرها وذكرها ودكرها ولم يذكرها وهو غير
 مناسب * وحاصل الجواب انه استغنى عن تعريف الوجوب وأخويه بتعريف الواجب وأخويه لانه مشتق
 كأخويه مما ذكر فالواجب مشتق من الوجوب والمستحيل من الاستحالة والجائز من الجواز ومعرفة المشتق
 تستلزم معرفة المشتق منه لانه جزؤه ومعرفة الكل متوقفة على معرفة أجزائه على ما سأتى وقوله بما اشتق
 منه قصيته انه عرف الوجوب بالواجب والاستحالة بالمستحيل والجواز بالجائز وليس كذلك وأجيب بان
 المراد انه استغنى بتعريف المشتق عن تعريف المشتق منه كما مر وأما الجواب بان في العبارة حذف والتقدير
 ثم عرف كل واحد بتعريف ما اشتق منه فلا يصح لان مقتضاه أنه قال فالوجوب ما لا يتصور في العقل عدمه
 الخ وهو لم يقل ذلك مع أنه باطل في نفسه فالبراء للسبب للتعدي وانما سئل عن تعريف الوجوب وأخويه الى
 تعريف الواجب وأخويه لانه المحكوم به في القضية أى المحمول فيها حل مواطأة فيقال القدرة واجبة
 والشريك مستحيل والرزق جائز وحل المواطأة هو الحل الذي لا يحوج الى تأويل كقولك زيد قائم ويقابل
 حل الاشتقاق وهو ما يحوج الى ذلك كقولك الشافعي أو مالك علم أى ذو علم أو عالم والقطن بياض أى
 ذو بياض أو أبيض فان قلت هلا قال من أول الامر وينحصر في ثلاثة الواجب الخ لانه المحمول حل مواطأة
 كما علمت قلت لان الوجوب وأخويه هو المقصود والمفتق اليه من ذلك المحمول * ثم اتم أن في مرجع الضمير
 في قوله بما اشتق منه اشكال مشهور في نظير هذه العبارة * حاصله انه لا يصح أن يعود على المضاف أعني كل لانه
 يقتضى أنه درف كل واحد من الامور الثلاثة بالنفي الذي اشتق من كل واحد منها فليزم عليه أنه عرف
 الوجوب بما اشتق منه وبما اشتق من الاستحالة وبما اشتق من الجواز وكذا البقية وهو باطل ولا على
 المضاف اليه أعني واحد من حيث هو لانه يصير الماني لانه عرف كل واحد بالنفي الذي اشتق منه أى واحد كان
 فيقتضى أنه عرف الوجوب الذي اشتق إمامه أو من غيره وكذا البقية وهو باطل أيضا * وحاصل الجواب أنه
 عائد عليه من حيث نعيينه أى بما اشتق من ذلك الواحد المعين المناسب له في الاشتقاق بناء على أن في الضمير
 استخداما أو جريا على القول بار الضمير العائد الى النكرة معرفة أى مراد به معين والاحسن الجواب بان
 العموم المستمد من كل ملاحظ بعد ارجاع الضمير لو احدى فكانه قال عرف واحدا بما اشتق منه ثم أدخل لفظ
 كل لافادة التعميم فصار كل واحدا الخ (قوله لان المشتق أخص) فالواجب ذات ثبت لها الوجوب ففيه
 ما في الوجوب وزيادة فيلزم من وجوده وجود الوجود بخلاف وجود الوجوب لا يلزم منه وجود الواجب
 فانك تقول الوجوب ثابت لله تعالى فقد وجد الوجوب في هذا بدون الواجب لعدم دلالة ذلك على
 الذات التي هي من جملة معنى الواجب فالمراد بالخصوص قلة الافراد لان الواجب لا يتحقق بدون الوجوب
 بخلاف الوجوب فانه يتحقق بدون الواجب كما في المثال المتقدم فهما نظير الانسان والحيوان فان الانسان

اما أن يقبل الثبوت
 والنفي فهو الجائز وان
 كان لا يقبل الا الثبوت
 فهو الواجب وان كان
 لا يقبل الا النفي فهو
 المستحيل * ثم عرف كل
 واحد من الاقسام
 الثلاثة بما اشتق منه
 لان المشتق أخص من
 المشتق منه

أخص لانه حيوان ناطق فكما وجد وجد الحيوان والحيوان أعم فانه يوجد بدون الانسان في نحو القرس
والجار وان كان الحيوان يصح حله على الانسان بخلاف الواجب لا يصح حله على الوجوب هذا وبحث
في الجواب المذكور بانه انما يلزم من معرفة المشتق معرفة المشتق منه اذا عرف المشتق من حيث هو مشتق
بان عرف مفهومه الاشتق في كتعريف مفهوم الاجر بانه شيء ثبت له الجرة وأما ان عرف ماصدق عليه
ذلك المفهوم فلا يلزم ماد كركا في كلام المصنف فانه لم يعرف الواجب مثلاً من حيث مفهومه الاشتق
بان يقول هو ذات ثبت لها الوجوب بل من حيث ماصدقاته حيث قال ما لا يتصور أى شيء لا يتصور في
العقل الخ ورد ذلك بانه يعلم من تعريف الواجب المذكور ان الوجوب عدم تصور العدم أى عدم قبول
الانتفاء ومن تعريف المستحيل أن الاستحالة عدم تصور الوجود ومن تعريف الجائر أن الجواز صحة
الوجود والعدم فقول المعترض انما يلزم الخ ممنوع (قوله لان المشتق أخص من المشتق منه) أى أقل
أفرادا كما مر فالواجب مثلاً معناه أمر اتصف بالوجوب ففيه ما في الوجوب وزيادة لتركبه من جزأين الأمر
والوجوب فيلزم من وجوده وجود الوجوب ولا يلزم من وجود الوجوب وجوده بل قد يوجد بدون كفاي
قول المصنف وينحصر في ثلاثة أقسام الخ (قوله ومعرفة الاخص تستلزم الخ) اعترض ذلك بانه لا يلزم
من وجود الاخص في الذهن وجود الاعم فيه فقد يعرف الانسان مثلاً بأنه الضاحك المنفكر بالقوة مع أنه
لا يلزم من ذلك معرفة الحيوان الذي هو أعم منه لعدم ذكره في التعريف حيث ذ وأجيب بأن محل الاستلزام
المذكور اذا عرف الاخص بالكنه أى الحقيقة بان ذكرت في تعريفه أجزاء الحقيقة اما تفصيلاً أو اجالا فان
ذكرت تفصيلاً أى بالمطابقة كأن قلت في تعريف الانسان هو جسم نام حساس متحرك بالارادة متفكر
بالقوة لزم منه معرفة الاعم تفصيلاً فان أجزاء الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة وان ذكرت اجالا
أى بالتضمن بان قلت في تعريفه هو حيوان ناطق لزم منه معرفة الاعم اجالا اذ يفهم منه أن هناك شيئاً يقال
له حيوان ولا يعرف منه أجزاء حقيقته ماهي بخلاف ما اذا لم يعرف بالكنه كما مر فانه لا يعلم منه حقيقة
الحيوان لا اجالا ولا تفصيلاً (قوله لان الاعم جزء الاخص) تعليل للاستلزام فالوجوب مثلاً الذي هو
الاعم جزء الواجب الذي هو أخص لتركب الواجب من جزأين كما مر فهو كل والوجوب جزء ويلزم من وجود
الكل وجود كل جزء من أجزائه فادع عرف الكل أى تعقل ولو حفظ في الذهن لزم منه معرفة أجزائه بالمعنى
المذكور (قوله فالواجب ما) أى أمر سواء كان ذلك الأمر حكماً أو نسبة كثبوت القدرة لله تعالى وثبوت
التحيز للجزم أو صفة كالقدرة والتحيز والسكون قادرا والسكون متحيزا فكل من النسبة ومتعلقها يتصف
بالوجوب وأما الحكم بمعنى ادراك تلك النسبة فليس بواجب بل جائز وقد علم مما ذكر دخول الاحوال
الحادثة فهي من الواجب المقيد اذ هي واجبة ولازمة مادامت عللها وقد مر أن الواجب قسمان مطلق ومقيد
وهي من الثاني لان الاول الذي هو المطلق لانها حوادث وكل حادث مسبوق بالعدم فقول بعضهم انها ليست
بواجبة على كل حال ليس في محله وقوله يتصور بضم الياء مبني لما لم يسم فاعله بمعنى يدرك أو يفقهها مبني
للماعل بمعنى يمكن وعدمه فاعل على الثاني ونائبه على الاول لان تصور يستعمل متعبداً ولازماً يقال تصورت
الشيء عقلته وأدركته وتصور الشيء أمكن والوجه الثاني أقرب وأسلم من التكاف الآتي لكن الاول هو
الظاهر من تقرير الشارح حيث فسره بيدرك وظاهر تقرير المصنف في الكبرى أيضاً وأورد عليه أن
عدم الوجوب يتصور أى يدرك لان العقل يتصور المحال وأجيب بأنه أطلق التصور وأراد التصديق والمعنى
أن الواجب هو الذي لا يصدق العقل بوقوع عدمه أى لا يقبله ولا يثبت له لكن فيه أن إطلاق التصور على
التصديق أمان قبيل الجار ان قلنا ان التصور لا يطلق الا على ادراك المفرد أو من قبيل الاشتراك ان قلنا
انه يطلق على ما هو أعم من الادراك المفرد فيشمل التصديق وكل من المجاز والمشارك يحتاج لقرينة

ومعرفة الاخص تستلزم
معرفة الاعم لان الاعم
جزء الاخص فقال
فالواجب ما لا يتصور

ولا قرينة هنا وما قيل من أن القرينة ذكر الصحة في تعريف الجائز لان الصحة مرجعها الى التصديق
فردود بان كل تعريف يجب أن يلاحظ على حدته غير مقترن بآخر اذ كل مفهوم يجب أن يعرف بتعريف
يخصه ويمتاز به استقلالاً فلا يجب في هذه التعاريف اقتران بعضها ببعض حتى يكون بعضها قرينة لبعض نعم
يمكن أن يقال ان أهل الاصول لا يشترطون في المجاز قرينة فيمكن تخريج كلام المصنف على ذلك أو يقال ان
القرينة ماهو معلوم من أن الواجب قد يتصور نفيه فان ذلك قرينة على أن المراد بالتصور المنفي هو التصديق
فالقرينة حالية كما قاله القيرواني (قوله في العقل) متعلق بتصور وفيه أن الواجب واجب في نفسه وجد
عقل عاقل أولم يوجد فلو حذف ذلك التقييد وقرئ بتصور مبني للفاعل معني يمكن فيكون عدمه فاعلا
لا يدفع عنه الاعتراض المذكور واستغنى عن التكاليف السابقة ووافق قول المقاصد والمواقف الواجب
ما يمنع أو ما لا يمكن عدمه فلم يذكر اللفظ التصور ولا قيداه بالعقل ثم الضمير في قوله عدمه عائداً على ما باعتبار
الافراد لا المفهوم الكلي أي ما لا يتصور العقل عدم أفراده كالقدرة والارادة أي لا يصدق بنفيها وأما الواجب
الكلي أي مفهوم الواجب فليس بواجب لانه تارة يوجد في الذهن وتارة لا يوجد * بقي أنه يرد على التعريف
المذكور أن الصفات السلبية واجبة مع أنه يتصور في العقل عدمها اذا العقل يتصور أن القدم عبارة عن عدم
الاولية وان البقاء عبارة عن عدم الآخرة وكذا البقية فلم تدخل في التعريف المذكور فيكون غير جامع
وأجيب بأنه ليس المراد ما لا يتصور عدمه أي كونه أمراً عدمياً بل المراد ما لا يتصور نفيه أي ما لا يتصور أن
ينعدم أي ينتفي بصدق نقيضه فالقدم مثلاً لا يتصور نفيه بصدق نقيضه وهو الحدوث وان كان هو في ذاته
أمراً عدمياً فالمراد بعدم الواجب المذكور في التعريف هو نفيه بصدق نقيضه لا العدم المقابل للوجود كقوله

التشكي من الاقدار * من عدم الرضا على المختار

في العقل عدمه أي
لا يدرك في العقل عدمه
وذلك اما ضرورة وهو
ما لا يحتاج العقل في
ادراكه الى تأمل
ولا انظر

وكقول حسان رب علم أضاعه عدم الما * لوجهل غطى عليه النعيم
فان المراد في الرضا ونفي المال بوجود السخط والفقر لا كونهما عدميين * والعقل عند الشافعي نور وروحي
تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية فهو آلة في الادراك وعند القاضي بعض العلوم الضرورية
فالمنعنى على الأول أن العقل لا يكون آلة لتصور عدمه وعلى الثاني أن تصور العدم لا يكون من العلوم أي
لا يكون معلوماً فالظرفية عليها مجازية لا انتفاء تحيز العدم وانتفاء احتواء العقل (قوله أي لا يدرك)
تفسيره ليتصور وقد علمت ما فيه والمراد من الادراك التصديق وان كان الادراك شاملاً وللتصور
فعمومه غير مراد ولو قال أي لا يمكن لكان أسلم كما مر (قوله وذلك) أي الواجب بدليل تمثيله بقوله
كالتحيز وتفسيره بقوله وهو ما الخ واسم الإشارة مبتدأ والخبر محذوف أي ثابت وقوله ضرورة منصوب
اما على المفعولية المطلقة لقيامه مقام مصدر محذوف والتقدير وذلك ثابت اما ثبوت ضرورة ثم حذف المضاف
وأقيم المضاف اليه مقامه فاتصبا انتصابه أو على الحال بتأويله ضروري أو بتقدير مضاف أي اما ثابت
حال كونه ضرورياً أو ذا ضرورة أو على نزع الخلاف أي حال كون ثبوته بالضرورة والضرورة وان كانت في
الاصل من أوصاف العلم كالنظرية فان العلم ينقسم الى ضروري ونظري كما انقسم الى تصور وتصديق
قد يطلق على متعلقه من المحكوم به والنسبة فكما يقال العلم بالتحيز ضروري يقال التحيز ضروري
وثبوته للجزم ضروري ويمكن حمل كلام الشارح على الاصل بان يقدر مضاف أولاً وثانياً أي وعلم
ذلك الواجب اما ضروري كالعلم بالتحيز الخ ويحتمل أن المشار اليه عدم ادراك العدم أي وعدم ادراك
العدم اما بالضرورة الخ لكنه يحوج الى تقدير في التمثيل والتفسير المذكورين (قوله وهو) أي الواجب
الذي لا يدرك عدمه بالضرورة ما أي نسبة أو متعلقها على ما مر وقوله في ادراكه أي ادراك وجوبه أي
التصديق بذلك والحكم به أي لا يحتاج العقل في الحكم بوجوبه الى تأمل الخ وقوله ولا انظر عطف تفسير

فالنفي الاحتياج الى النظر فقط أعم من ان لا يحتاج الى شئ أصلا ككون الواحد نصف الاثنين أو يحتاج الى حدس ككون نور القمر مستفاداً من نور الشمس فان ذلك لا يحتاج الى نظر لكن يحتاج الى حدس أي تخمين فان من عرف أن ضوءه يزيد وينقص بحسب بعده من الشمس وقر به منها فاذا قابل نصفها أضاء نصفه أو كلها أضاء كله يحكم بذلك أو يحتاج الى تجربة ككون السقمونيا مسهلة للصفراء والقهوة مذكية للفهم فان ذلك لا يحتاج الى نظر لكن يحتاج الى تجربة ولا يصح أن يكون المنفي أصل الاحتياج بان يقال الضروري هو ما لا يحتاج الى شئ أصلاً لئلا يلزم خروج الحدسيات والتجريبات منه فاما لا يحتاج الى النظر ولم تكن حاصلة ابتداء أي بأول التوجه بل لابد فيها من حدس أو تجربة فلا تكون ضرورية وليس كذلك لما مر من أن الحاصل بالحدس أو التجربة من الضروري وكذا الحاصل بالمشاهدة وهو ما لا يحكم فيه العقل بمجرد تصور طرفه بل يحتاج الى المشاهدة بالحس فان كان الحس ظاهر اسميت حسيات ككون الشمس مشرقة والنار محرقة وان كان باطنا سميت وجدانيات ككون لنا جوعاً وعطشاً ولذة وألماً وأما البديهي فتارة يفسر بأنه ما لا يحتاج الى شئ أصلاً أي ما يثبت العقل بمجرد اتفاته اليه من غير استعانة بحدس أو غيره ككون الواحد نصف الاثنين فيكون أخص من الضروري فكل بديهي ضروري ولا عكس ونارة يفسر بأنه ما لا يحتاج الى نظر واستدلال فيكون مراداً للضروري بأحد معنييه فان الضروري يطلق تارة في مقابلة الاستدلال أي النظري ويفسر بما لا يتوقف على نظر واستدلال وان توقف على حدس أو تجربة مثلاً ونارة في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق وهذا أخص من الضروري بالمعنى الأول فان العلم الحاصل بالبصار المكتسب بالقصد والاختيار كما اذا كان الانسان مغمضاً عينيه ففتحه فرأى الشمس يقال له ضروري على التفسير الأول لانه مأخوذ في مقابلة النظر فيدخل فيه الكسبي بخلافه على الثاني فانه في مقابلة الكسبي وهذا مكتسب للعبد بفتح عينيه ومن ثم جعل بعضهم العلم اندكوا اكتسابياً أي حاصلاً بمباشرة الاسباب بالاختيار كفتح العينين وبعضهم ضرورياً أي حاصلاً بدون نظر واستدلال وقد علم بما ذكر أن الاكتسابي أعم من الاستدلال أي النظري لان الثاني هو الحاصل بالنظر في الدليل فكل استدلال اكتسابي ولا عكس كالبصير الحاصل بالقصد والاختيار الناشئ عن فتح العينين فانه كذا باني لاستدلال (قوله كالتحيز) أي أو ثبوت فكل منهما واجب مقيد أي لا يقل الانتفاء ما أم الجرم وأما الحكم الذي هو ادراك وقوع هذا الثبوت فليس بواجب كما مر (قوله للجرم) هو شامل للجسم وهو ما ركب من جوهرين فردين فأكثر وللجوهر الفرد كما يستفاد من تفسيره بأنه كل ماملاً أي شغل فراغاً وحينئذ فلاحاجة الى زيادة بعضهم مثلاً لاجل ادخال الثاني فانه يتحيز أيضاً اذا تحيز عند المتكاملين هو الفراغ أي الخلو المتوهم الذي يشعله شئ ممتداً كان وهو الجسم أو غير ممتد وهو الجوهر الفرد وانما كان متوهماً لانه يتوهم وجوده وان كان في الحقيقة عدماً محضاً يخطر بالبال وليس شيئاً موجوداً يتعلق به الرؤية وأما عند الحكماء فهو أمر موجود ويقال له مكان أيضاً فهم امتداد فان عندهم أما عند المتكاملين فالمكان أخص من الحيز لان الأول هو الذي يحل فيه الجسم فقط بخلاف الثاني فانه ما يحل فيه الجسم أو الجوهر الفرد كما مر فكل متمكن متحيز دون العكس اذ يعتبر في المتمكن الامتداد دون المتحيز والراجع ترادفهما واذا علمت ان الحيز عند المتكاملين والحكماء هو الفراغ أي الخلو تعلم أن ما يجلس عليه من الارض مثلاً لا يقال له حيز ولا مكان * واعلم أن الخلو انما هو بحسب نظر الشخص لافي الواقع لان ما بين السماء والارض مملوء بالهواء أي الريح على لرايح السكون أجزاءه لطيفة فاذا جاء شخص الى مكان انضم بعضه الى بعض كالماء ولو فرض عدمه طرفة عين لم يعيش حيوان ولم ينبت نبات والهواء ليس بجوهر فرد ولا عرض بل هو جسم لطيف (قوله ومعنى التحيز أحد الخ) معنى بحيث يمنع غيره أن يحل محله

كالتحيز للجرم ومعنى التحيز أخذ ذاته قدراً من الفراغ والجرم كل ماملاً فراغاً كالشجر والجبر وأجساد الحيوانات وأما نظراً وهو ما يحتاج في ادراكه الى التأمل والنظر كالقدم لمولانا جل وعز

فلا بد من هذه الزيادة والاختيصة التحيز هو المأخوذ على القدر المأخوذ من الفراغ أي منعك الغير أن يحل في مكانك أي مدافعتك إياه لانفس الاختياف في العارة تساهل واطافة أخذها بعده من اضافة المصدر لمفعوله بعد حذف الفاعل والاصل أخذه قدر ذاته كما فعل المصنف في شرحه والضمير ان يرجعان للجزم وقوله من الفراغ متعلق بأخذه أي أن يأخذ من الفراغ بمحاوله فيه قدر ذاته بحيث يمنع غيره أن يحل محله والتفسير المذكور تفسير لحاصل قوله كالتحيز للجزم هكذا قاله الغنيمي وقال يس تفسير للتحيز بالمعنى المصدرى ويؤخذ منه تعريف الحيز بأنه الفراغ انتهى والأول أقرب (قوله والمستحيل ما الخ) ما واقعة على أمر أو معلوم ذهني أو مفهوم ذهني وهي بمنزلة الجنس فتشمل المتنوع بالغير وما بعدها بمنزلة الفصل مخرج لما يدرك في العقل وجوده بناء على الظاهر من بناء يتصور للجهول أو ما يمكن وجوده بناء على بنائه للمعلوم على ما سبق وقوله لا يتصور في العقل وجوده أي لا يصدق العقل بوجوده أفراسه أو لا يمكن وجوده فيه كشرريك الباري فالضمير في وجوده عائد على ما باعتبار الماصدق أي الافراد لا المفهوم الذهني أي الامر السكلي لجواز وجوده في العقل لانه يتصور المحال فقولك اجتماع النقيضين ممتنع معناه ان المعنى الحاصل في الذهن من هذا اللفظ يمتنع أن يوجد في الخارج فرد يطابقه وكذا قولك شريك الباري ممتنع معناه أن ما يصدق عليه في الذهن انه شريك الباري يصدق عليه فيه انه ممتنع الوجود في الخارج وأورد على التعريف المذكور انه غير مانع لدخول الاحوال والسواب فيه فان كلاً لا يصدق العقل بوجوده لان ادولى غير موجودة بل ثابتة فقط والثانية معدومة لاموجودة ولا ثابتة وانراد السواب الصادقة نحو ليس بجسم بخلاف ليس بعالم فانها من المستحيل قطعاً وأجيب بأمور منها أن هذا تعريف بالاعم وقباً اجازة المتقدمون من المسابقة ومنها ان ما واقعة على ممتنع فتخرج الاحوال والسواب من أول الامر ومنها هو أحسنها أن المراد بالوجود الثبوت والتحقق في نفس الامر فخرجت الاحوال والسواب لانها موجودة أي متحققة في نفس الامر أي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض وان لم تكن موجودة في الخارج أي خارج الاعيان والافهى موجودة في خارج الازهان وبيان ذلك أن هذا الشيء امام موجود في الذهن أي ثابت ومتحقق فيه واما موجود في نفس الامر واما موجود في الخارج أي خارج الاعيان بحيث تمكن رؤيته لو أزيل الحجاب والنسبة بين الأولين العموم والخصوص الوجهى يحتهان في ذات المولى وصفاته الوجودية وفي ذاتنا وصفاتنا كذلك فانها من حيث استحضارها في الذهن يقال لها موجودة أي ثابتة فيه ومن حيث وجودها في نفسها يقال لها ثابتة في نفس الامر أي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وينفرد الاول في المستحيلات الثابتة في أذهان معتقديها كنبوة مسيعة والولد والاصابة له تعالى فان لها ثبوتاً في أذهان من ذكر وينفرد الثاني في الاشياء الموجودة تحت الارضين أو فوق السموات التي لم تخطر بذهن أحد فاما موجودة في نفس الامر أي في نفسها لاني الذهن لعدم خطورها فيه والنسبة بين الاول والاخير كذلك يجتمعان في الذوات والصفات الوجودية السابقة وينفرد الاول في المستحيلات السابقة أيضاً والثاني فيما تحت الارضين مثلاً فاما موجودة في خارج الاعيان لا مكان رؤيتها لو أزيل المانع والنسبة بين الاخيرين العموم والخصوص المطلق اذ كل موجود في الخارج موجود في نفس الامر دون العكس فيجتمعان في الذوات والصفات الوجودية السابقة وينفرد الثاني في الاحوال وصفات السواب فاما موجودة في نفس الامر أي ثابتة ومتحققة في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض لان نفس الامر يطلق على ذات الشيء فيكون في قولهم هذا الشيء موجود في نفس الامر اظهار في مقام الاضمار والاصل موجود في نفسه بقطع النظر عما سواه ويطلق أيضاً على علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ وقد علم مما مر أن اوجود الخارجى كما يطلق على الوجود في خارج الاعيان كذلك يطلق على الوجود في خارج الازهان وسواء الوجود في نفس الامر وهذا

• والمستحيل ما لا يتصور
في العقل وجوده

تتصف به الاحوال والسلوب فقول المعترض ان كلامهما لا يصدق العقل بوجوده ان اراد به الوجود خارج
الاعيان فسلم لكنه ليس بمراد وان اراد الوجود خارج الاذهان فمنوع لان العقل يصدق بوجودهما
كذلك (قوله اما ضرورة) منصوب لما على الحال من ما أو من عدم التصو والمفهوم من لا يتصور أى حال
كون ذلك ضروريا أو ذا ضرورة أو على نزع الخافض أى بالضرورة على ما مر وقوله كنعى الجرم مثال لما
لا يتصور الخ لا لعدم التصور فلا حاجة الى أن يقدر في العبارة كعدم تصور نعوى الجرم الخ * واعلم أن في
الحركة والسكون ثلاثة أقوال * الاول أن الحركة كونان متواليان في مكانين أى حصولان واستقراران
فيهما والسكون كونان متواليان في مكان واحد أى حصولان واستقراران فيه فكل منهما مركب لانه
عبارة عن مجموع الحصولين وحينئذ فيكون بينهما منع جمع لجواز الخلق عنهما اذا جرم في أول حدوثه أى
في أول أزمنة وجوده ليس بتحريك ولا ساكن فكيف يكون التعرى عنهما مستحيلا وأجيب بان المراد
الجرم المتقرر في الخارج أى الذى ثبت له حصول فيه ولا شك أنه لا يعرى عنهما * القول الثانى أن الحركة
هى الحصول الاول في الحيز الثانى أى في المكان الثانى والحصول الثانى في الحيز الاول وكذا الحصول
الثانى في الحيز الثانى من باب أولى فكل منهما بسيط و بينهما منع جمع أيضا لجواز الخلق عنهما اذا الحصول
الاول في الحيز الاول لا يقال له حركة ولا سكون فقد خلا الجرم عنهما حينئذ وأجيب بما مر * القول الثالث
وهو قول الاشعرى أن الحصول الاول في الحيز الاول سكون وكذا الحصول الثانى مثلاً من باب أولى وأما
الحصول الاول في الحيز الثانى فهو حركة وسكون باعتبارين فباعتبار الانتقال اليه حركة وباعتبار الاستقرار
فيه سكون فالجرم اذا كان في مكان فالسكون الاول فيه سكون فان تحرك الى مكان آخر فأول كون في المكان
الثانى سكون فيه وحركة اليه باعتبارين كما مر وعلى هذا فلا إشكال لان الجرم لا يتخلو عنهما كما أنهما
لا يجتمعان فيه والتقابل بينهما حينئذ تقابل الاخص والاعم لان كل متحرك ساكن وليس كل ساكن
متحركا بخلافه على الاولين فإنه تقابل التباين لعدم اجتماعهما كما مر (قوله الابد النظر) أى فى دليل
الوحدانية القطعى لمن لا يكتفى بالابه أو الاقناعى لمن يكتفى به فالاول كقولك لو اجتمع الهان لحصل بينهما
تمانع بان يريد أحدهما وجود زيد مثلاً والآخر عدمه فلا يتخلو إما أن يوجد أولاً الى آخر ما يأتى والثانى
كقولك لو اجتمع الهان لحصل الفساد لانه اذا اجتمع ريسان فى مركب فسدت (قوله والجائز ما يصح الخ)
ما واقعة على معلوم أو مفهوم أو شئ لكن بمعناه اللغوى لا الاصطلاحى الذى هو الموجود لاقتضاء ذلك أن
المعدوم لا يتصف بالجواز وليس كذلك وهى بمنزلة الجنس وقوله فى العقل أى عند العقل أو بالعقل متعلق
بيصح وهو بمنزلة الفصل خرج به المستحيل والواجب فان الاول لا يصح وجود أفرادهِ والثانى لا يصح عدم
أفراده بل هى واجبة الوجود ولو حذف ذلك لكان أولى لان هذا الامر ثابت للجائز وجد عقل عاقل أو لم
يوجد كما مر وقوله وجوده أى وجود أفرادهِ فالضمير عائد على ما باعتبار المصدق للمفهوم كما مر واعتراض
بان الامور الاعتبارية كالاحياء والامانة والخلق والرزق جائز مع أنها ليست موجودة لانها عبارة عن تعلق
القدرة بالحياة أو الموت أو الخلق أو الرزق والتعلق المذكور أمر اعتبارى لا يتصف بالوجود فيه كون التعريف
غير جامع لخروج الامور الاعتبارية منه وكذا الاحوال والسلوب الحادثة وأجيب بان المراد بالوجود الثبوت
والتحقق فى نفس الامر أعم من أن يصاحبه وجود خارجى أو لا يشمل ما ذكر وانما قال يصح ولم يقل على
قياس ما مر ما يتصور فى العقل وجوده وعدمه اما للتفتن أو للاشارة الى أن المراد مجرد مكان وجوده وعدمه
فى العقل وان لم يوجد فيه بالفعل بان لم يدرك ذلك ولم يخطر له بل وان لم يوجد هو بالكلية كما مر ولو عبر
بالتصور لكان المتبادر منه أن المراد تصور الوجود والعدم بالفعل أى خطورهما بالفعل فى العقل مع أن ذلك
ليس بلازم فلذا عدل الى التعبير بالصحة لانها لغة زوال المرض والبراءة من كل عيب وعدم القطع فيقال هذا

اما ضرورة كنعى
الجرم عن الحركة
والسكون واما نظرا
كالشريك لله تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا
فان استحالة الشريك
لله تعالى لا تدرك الابد
النظر والجائز ما يصح
فى العقل وجوده
وعدمه اما ضرورة

جلد صحيح أى غير مقطوع وهو المناسب هنا فالعنى الجائز ما لا يقطع بوجوده ولا عدمه * فان قلت استعمال
الواو فى تعريف الجائز من باب استعمال المشترك بدون قرينة تبين المراد من معانيه وذلك أنها تكون
للمعية وللتعاقب أى عطف لاحق على سابق فلا يدري هل المراد الوجود السابق والعدم اللاحق أو بالعكس
أو هما على المعية أو كونها بمعنى أو لا يصح لاختلال التعريف لشموله الواجب والمستحيل وأجاب السكتاني بأن
القرينة علمية وهى أن العقل يابى المعية لاستحالة اجتماع النقيضين أى محبة العلم والوجود معا فالمراد
الوجود بدل العلم أو العلم بدل الوجود سواء كان الوجود سابقا والعدم لاحقا أو بالعكس قال شيخنا
محمد الصغير والمعية المقتضية للاستحالة المترتب عليه اجتماع النقيضين أو الضدين انما هى معية الوقوع
بالفعل أما معية الصلاحية فلا يصح ارادتها فى تعريف الجائز (قوله كحركة الجرم أو سكونه) يعنى أحدهما
بعينه أما أحدهما لا بعينه فهو واجب (قوله كتعذيب المطيع) أى الذى لم يعص الله تعالى قط طرفة عين
ولوم مصوما كنبى وملك فان ذلك التعذيب جائز نظرى لتوقفه على دليل وهو أن الله تعالى مالك للعبد
والمالك يفعل فى ملكه ما شاء والكلام فى مجرد الجواز العقلى لا الوقوعى فلا ينافى أن ذلك ممتنع شرعا والالزم
الخلف فى خبره تعالى لانه ورد فى القرآن والسنة ما يدل على القطع بعدم وقوعه بمقتضى وعده الكريم
(قوله وإثابة العاصي) أى ولو كان كافرا لما مر من أن الكلام فى مجرد الجواز العقلى فالعاصي المؤمن اثابته
جائزة عقلا وشرعا والسكافر اثابته جائزة عقلا ممتنعة شرعا ولهذا قالوا ان الله لا يغفر أن يشرك به يا جامع
المسلمين من أهل السنة والمعتزلة ثم اختفوا فقال أهل السنة انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع
قال شيخ الاسلام زكريا وهذا هو الصحيح الذى يجب اعتقاده وقالت المعتزلة يمتنع عقلا لان قضية الحكمة
التفرقة بين المسئى والمحسن وهو مبنى على أصلهم الفاسد من التحسين والتقييح العقليين والمراد بإثابة
العاصي تنعيمه لا الجزاء الواقع فى مقابلة شئ (قوله ومعنى التصور الادراك) هذا تفسير بالاعم لشمول
الادراك التصور والتصديق فكان الاولى أن يقول ومعنى التصور فى المقام التصديق (قوله وانما بدأ الخ)
جواب عما يقال ان المقصود من هذا التأليف معرفة ما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز والمصنف ترك
البدء بهذا المقصود وابتدأ بغيره وهو تقسيم الحكم العقلى وتعرف كل قسم مع انه غير مقصود * وحاصل
الجواب انه لما توقف المقصود على معرفة هذه الاقسام ناسب البدء بالتقسيم وتعرف كل قسم وانما توقف
المقصود على معرفتها لان صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة ينفيها كقوله يجب له عشر وون صفة ويستحيل
عليه ضدها ويجوز فى حقه فعل كل ممكن أو تركه ولا يجب عليه فعل الصلاح والاصلاح ولا يستحيل عليه عقاب
المطيع ولا يجوز أن يقع فى ملكه ما لا يريد فمن لم يعرف حقائقها لم يعرف ما ثبتهنا وما نفاه لان الحكم على
الشئ أو بغيره عن تصور فاقسام الحكم العقلى استمداد هذا العلم من حيث تصورها لا من حيث اثباتها أو
نفيها لان ذلك فائدة هذا العلم ومعرفة استمداد العلم قبل الشروع فيه مما يتوقف عليه الشروع على كمال البصيرة
كتصوره برسمه والتصديق بموضوعية موضوعه أى بأن موضوعه كذا وأما أصل الشروع فانه يتوقف على
تصوره بوجه ما والتصديق بأن له فائدة ما فهذه الجمل المذكورة المستمدة على بيان أقسام الحكم العقلى من قبيل
مقدمة الكتاب اذ هى عبارة عن ألفاظ قدمت أمام المقصود لارتباط لها وانتفاع بها فيه بخلاف مقدمة العلم فانها
عبارة عن التعريف والموضوع والغاية فهى معان مخصوصة وهى هذه الامور الثلاثة ومقدمة الكتاب كما مر
ألفاظ فيكدين بينهما التباين السكلى هذا اذا نظر اليهما من حيث ذاتهما فان نظر المبدول مقدمة الكتاب مع
مقدمة العلم أوله ال مقدمات العلم مع مقدمة الكتاب كان بينهما العموم وانصوص المطلق لان مقدمة الكتاب
كما علمت ألفاظ قدمت أمام المقصود سواء كانت دالة على بيان التعريف والموضوع والغاية أو لا فيجتمعا
فيما اذا دلت على هذه الثلاثة مع تقدمها أمام المقصود وتنفرد مقدمة الكتاب فيما لو دلت على غيرها كأن

كحركة الجرم أو سكونه
واما نظرا كتعذيب
المطيع وإثابة العاصي
ومعنى التصور الادراك
أى ما يدرك وانما بدأ

يقول حيث أقول كذا أو أشير إلى كذا فإرادى كذا هذا هو المشهور وقال بعضهم بينهما العموم والخصوص
الوجهى مجتمعان فيما يتوقف عليه الشرع إذا ذكر أمام المقصود وتنفرد مقدمة العلم فيما يتوقف عليه
الشروع إذا ذكر في الآخر وتنفرد مقدمة الكتاب فيما لا يتوقف عليه الشروع إذا ذكر أمام المقصود اه
وفي توقف الشروع على ما يذ كر آخرنا نظر الا أن يقال على بعد ان شأنه أن يتوقف عليه الشروع وان
لم يتوقف عليه حينئذ (قوله بتقسيم الحكم العقلى) اعترض بأن تعليله المذكور يقتضى أن توقف
المقصود انما هو على معرفة الاقسام الثلاثة لا على تقسيمها فلو قال وانما بدأ بتعريف أقسام الحكم العقلى
الحل كان أولى * فان قلت التقسيم فرع عن التصور * قلت نعم لكن بالنسبة للتقسيم فإنه لا يقسم
شيئا الا اذا تصورناه أما بالنسبة للناظر فلاذ هو انما يعرف الاقسام بالتعريف فالاولى الجواب بان في عبارته
حذفوا التقدير وانما بدأ بتقسيم الحكم العقلى موطأ لتعريف الاقسام الح (قوله أولا) متعلق ببدأ
أو بتقسيم أى وانما بدأ في الاول أو بدأ بالتقسيم في الاول ولا حاجة لها للاستغناء عنها ببدأ فكان الاول
اسقاطها (قوله لان المكلف مطاوب) ضمنه معنى ملزوم فعدها بالباء أو مطاوب بمعنى مطالب كما في بعض
النسخ أى مطالب بذلك فاذا تركه كان عاصيا قلنا المقلد مؤمن أو كافرا أن قلنا انه كافر (قوله بمعرفة)
أى بالتصديق بما يجب في حق الله تعالى من القدرة والارادة ونحوهما أو ثبوت ذلك لله تعالى وقوله وما يجوز
أى وبالتصديق بالذى يجوز كبعثة الرسل أو ثبوتها وقوله وما يستحيل أى وبالتصديق بما يستحيل
كالشريك أو ثبوته وظاهره أن الانسان يصدق بالشريك والولد مثلا وليس كذلك فيقدر مضاف أى
ونفى ما يستحيل أو المراد المستحيل من حيث نفيه وقوله ولا يحكم على شئ أى كالقدرة أو ثبوتها بانه
واجب أو البعثة باها جائزة أو الشريك بانه مستحيل حتى يعرف حقيقة الواجب والجائز والمستحيل
أى يتصورها لان الحكم على الشئ أو به فرع عن تصورهما كما مر وما نحن فيه من الثانى فالمعرفة الاولى
مراد بها التصديق والثانية مراد بها التصور لانها تطلق عليهما وقد علم من هذا التقرير أن في عبارته
تنافيا لان قوله لان المكلف مطاوب الح معناه انه يصدق بالقدرة مثلا لله تعالى ونفى الشريك والبعثة
لرسل أى ثبوت ذلك فالمحمول قادر ولا شريك له وباعث للرسل لانه أضاف المعرفة لما يجب وما يستحيل
وما يجوز والذى يجب هو القدرة الح وقوله ولا يحكم على شئ الح أى بحيث يقول قدرة الله تعالى واجبة
وبعثة الرسل جائزة والشريك مستحيل فالمحمول واجب وجائز ومستحيل فعبارته ليست على سنن واحد
لان أولها يقتضى ان متعلق المعرفة القدرة نفسها مثلا فيكون المحمول قادرا وآخرها يقتضى ان
متعلقها وجوبها فيكون المحمول واجبا وهكذا والمناسب لكلام المصنف آخرها (قوله واعلم ان
معرفة أقسام الحكم العقلى) أى الواجب والجائز والمستحيل ومعلوم أن هذه اقسام متعلق الحكم بالحكم
اذ أقسامه الوجوب والجواز والاستحالة ففي عبارته تسامح * واعلم أن الواجب له مفهوم وما صدقات
أى أفراد بعضها ضرورى وبعضها نظرى وكذا المستحيل والجائز ففهوم الواجب ما لا يتصور
في العقل عدمه وما صدقه الضرورى كالتحيز للجرم والنظرى كشبوت القدرة لله تعالى ومفهوم
المستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده وما صدقه الضرورى كاجتماع النقيضين فان استحالة
ضرورية والنظرى كالشريك لله تعالى ومفهوم الجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه وما صدقه
الضرورى كالاكل والشرب وثبوت الحرارة للنار والنظرى كاثابة العاصى فالمراد بمعرفة أقسام
الحكم العقلى تصور معنى الواجب والمستحيل والجائز من حيث مفهومها أى تصور مفاهيمها المتقدمة
والمعرفة هى نفس العقل عند امام الحرمين ولازمة له عند غيره فن لم يعرفها عند الاول فليس بعقل بل

بتقسيم الحكم العقلى
أولا لان المكلف
مطلوب بمعرفة ما يجب
في حق الله تعالى وما
يجوز وما يستحيل ولا
يحكم على شئ بانه
واجب أو جائز أو
مستحيل حتى يعرف
حقيقة ذلك (واعلم)
أن معرفة أقسام الحكم
العقلى ثلاثة

مجنون لا تجرى عليه الاحكام ولا يقال يلزم عليه أن جميع الناس مجانين لعدم معرفتهم ماذا كرلانا تمنع ذلك
اذ كل أحد يعلم ان هناك شيئا لا يقبل العدم وشيئا لا يقبل الوجود وشيئا يقبلهما وان لم يعرف التعبير عن ذلك
بالواجب والمستحيل والجائز فالمراد بمعرفة الاقسام تصوّر مفاهيمها الثلاثة وان لم يعرف أسماءها المذكورة
هكذا قال بعضهم واختاره شيخنا الصغير ووجه ما مر من ان معرفة هذه الاقسام استمداد هذا العلم
لان المتكلم تارة يثبتها وتارة ينفيها واثبات الشيء أو نفيه فرع عن تصوّره وأيضا فالمكلف مطلوب بمعرفة
ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حق الله تعالى ورسله ومعرفة ذلك تتوقف على تصوّر معاني هذه الاقسام وقال
بعضهم المراد بالمعرفة التصديق ببعض ما صدقاتها وذلك البعض هو الضروري منها أي بعض الضروريات
كالتصديق بأن الواحد نصف الاثنين وبأن النار حارة وبأن النقيضين لا يجتمعان فان الاول واجب
والثاني جائز والثالث أعني اجتماع النقيضين مستحيل وكلها ضرورية فالتصديق بذلك عقل عند امام
الحرمين ولازم له عند غيره فمن لم يعرف ذلك فهو مجنون عند الاول وهو ظاهر اذ لا شك في جنون من لم
يعرف ان النار حارة مثلا ويستفاد من كلام اللقائي في شرح الجوهرية ترجيح هذا أعني كون المراد بالمعرفة
التصديق حيث قال القاضي من أهل السنة أي وتبعه امام الحرمين العقل بعض العلوم الضرورية
لانه لا يتخلوا ما أن يكون جوهر أو عرضا لجائز أن يكون جوهر اذ الجواهر متماثلة فلو كان بعض الجواهر
عقلا لكان كل جوهر عقلا لان ما ثبت لاحد المثلين يثبت للآخر وأيضا لو كان جوهر لما ثبت به للعقل
حكم لان الاحكام انما ثبتت للجواهر لا بهافتعين أن يكون عرضا لكن لا يجوز أن يكون عبارة عن
مجموع الاعراض فاذا هو بعض الاعراض وحينئذ فاما أن يكون من العلوم أو من غيرها لا جائز أن يكون
من غير العلوم والاصح أن يتصف بالعقل من لم يعلم فكيف وما من شيء من أجناس الاعراض الا ويمكن
تقدير العقل مع عدمه ماعدا العلوم وما يصححها كالحياة واذا كان من العلوم فلا جائز أن يكون كل
العلوم لا تصاف للانسان بالعقل مع تعريته عن معظمها واذا كان بعض العلوم فاما أن يكون ضروريا أو
نظريا لا جائز أن يكون نظريا اذا العقل شرط في العلم النظري فلو كان العقل نظريا بالزم الدور وأيضا قد يتصف
بالعقل من لم ينظر ولم يستدل أصلا وأيضا فالنظري قد أخطأ فيه كثير من العقلاء فتعين أن يكون ضروريا
وحيثئذ فلا يمكن أن يكون مجموع العلوم الضرورية فان العلم بالمحسوسات من جللتها وقد يتصف بالعقل من
لم يدرك شيئا منها كالأعمى وأيضا فأكثرا العقلاء لا يعلم كل الضروريات لتوقفها على شيء كحدث أو تجربة
بل لا يخطر بباله أصلا فتعين أنه بعض العلوم الضرورية وهي الضروريات المتدواله بين العامة كالعلم
بأن النفي والاثبات لا يجتمعان وان الصنعة لا بد لها من صانع وان النقيضين لا يرتفعان والضدين
لا يجتمعان وان الجسم قد يكون متحركا وقد يكون ساكنا وان الوجود لا يخرج عن كونه قديما
أو حادثا ونحو ذلك من كل علم ضروري يمتنع خلو الموصوف بالعقل عنه ولا يشاركه فيه من ليس بعقل انتهى
بإيضاح وزيادة (قوله وتكريرها) مبتدأ أو تأنيس خبر أي ذو تأنيس أو مؤنس أو مبتدأ خبره محذوف
أي فيه والجملة خبر عن تكريرها وقوله للقلب متعلق بتأنيس والمراد بالقلب العقل وكذا الفكر الآتي لكن
تسمية العقل فكريا من باب تسمية السبب باسم المسبب وقوله بامثلتها متعلق بتكريرها على انه حال منه أي
تكريرها ملتبسا بامثلتها أي جزئياتها المنطبقة تلك الاقسام عليها وهي ستة حاصلة من ضرب الثلاثة في
الضروري والنظري والمراد بتكريرها احضارها في الذهن واخطارها بالبال مرة بعد أخرى بأن تستحضر
في ذهنك أن الواجب ما لا يتصور في العقل عدمه وتطبيقه على مثاله النظري كالقدم والقدرة لله تعالى
والضروري كالتحيز للجرم وهكذا لا مجرد تلاوة ألفاظها الدالة عليها باللسان من غير استحضار لمعانيها
ويحتمل أن قوله بامثلتها متعلق بمعرفة ما بينهما اعتراض بين المتعلق والمتعلق به أي ان معرفة تلك الاقسام

وتكريرها تأنيس
للقلب بامثلتها حتى
لا يحتاج الفكر في
استحضار معانيها الى كلفة

الثلاثة ملتبسة بأمثلتها بأن يلاحظها منطبقاً على تلك الامثلة مما هو ضروري الخ وحتى يصح أن تكون
 للتعليل والفعل بعدها منصوب بأن مضرة وهو علة للتكرير أول التأسيس والمعنى على الاول أن تكرررها
 ملتبسة بأمثلتها مع ملاحظة انطباق مفهوم تلك الاقسام على تلك الامثلة لأجل عدم حاجة الفكر في
 استحضار معانيها الى كلفة وعلى الثاني انما قلنا ان فيه تأسيساً للقلب لأجل أن لا يحتاج فهو علة للحكم بأن
 فيه تأسيساً وان شئت جعلته علة لحصول التأسيس أي انما حصل التأسيس لأجل الخ أي ان فائدة حصوله
 ما ذكره يصح أن تكون للغاية أي وتكرررها من أول الامر الى أن يصير لا يحتاج الفكر في استحضار
 معانيها الى كلفة فيه من تأسيس الخ أو تأسيس القلب بذلك الى أن يصير لا يحتاج الخ وقوله مما هو ضروري خبران
 وجلة وتكرررها الخ حالية أو معترضة بين اسم ان وخبرها وأصل التركيب اعلم أن معرفة هذه الاقسام كائنة من
 بعض ما هو ضروري على كل عاقل الخ وتكرررها بأمثلتها حتى لا يحتاج الفكر الخ تأسيساً للقلب وأفاد بهذا
 الاعتراض ان تكرررها أي ملاحظتها مرة أخرى فيه تأسيساً للقلب ولو حذف لم يستفد من ذلك ويحتمل
 أن يقرر الكلام على وجه آخر بأن يكون قوله بأمثلتها متعلقاً بمعرفة كما مر وقوله وتكرررها معطوف على
 معرفة والضمير للامثلة لانها وان تأخرت لفظاً فهي متقدمة رتبة لتعلقها بمعرفة كما علمت ان معرفة تلك
 الاقسام مع ملاحظة أمثلتها أي جزئياتها ومع تكرررها وقوله تأسيس خبران أو مبتدأ محذوف خبره أي فيه
 تأسيساً للقلب بأمثلتها والجملة خبران وحذف متعلقه يعني بأمثلتها دلالة متعلق المعرفة عليه وان شئت قلت
 حذف متعلق المعرفة بدلالة متعلق تأسيس عليه ان جعل بأمثلتها متعلقاً بتأسيس وحتى على حالها من كونها
 تعليلية أو غائية وقوله مما هو ضروري متعلق بمعرفة أو خبر ثان لان الوجه الاول أولى (قوله) مما هو ضروري
 على كل عاقل الخ اعلم انه ان عدى هذا اللفظ بعلى فعناه الوجوب أو باللام فعناه عدم الانفكاك والازوم
 ومقتضى ما ذكرناه سابقاً في الاضراب من ان معرفة هذه الاقسام أي تصورها أو التصديق
 ببعض جزئيات الضرورى منها نفس العقل أو لازمة له ان المراد المعنى الثاني وهو ان هذه المعرفة ضرورية
 أي لازمة لكل عاقل فتعبيره بعلى ليس في محله لايهامه ان المراد المعنى الاول مع انه غير مناسب لما ذكر
 لا يقال ان على في كلامه بمعنى اللام لاننا نقول ان ذلك لا يخلصه من الاشكال لان قوله يريد الفوز الخ وقوله
 وتكرررها تأسيساً للقلب الخ يقتضى ان هذا أمر ممكن وان هذه المعرفة ليست من الضروريات اللازمة
 لكل عاقل بل تنفك عنه فينبغي لمن يريد الفوز أن يكرررها ويحصلها ويكرر تلك الاقسام ليأسس بذلك قلبه الخ
 وحينئذ فكان الاولى أن يعبر باللام ويحذف قوله يريد الفوز وقوله وتكرررها تأسيساً الخ حتى يخلص من
 الاشكال * والاصل انه ان أراد المعنى الثاني وجعلت على بمعنى اللام صح الاضراب المذكور وبطل قوله
 يريد الفوز الخ وقوله وتكرررها تأسيساً للقلب الخ لانه يفيد الانفكاك وان أراد المعنى الاول صح قوله
 المذكور وبطل الاضراب ويمكن أن يجاب بان المركز في ذهن كل عاقل تصورها هذه المفاهيم في حد ذاتها
 لا من حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ أي مسميات لها فكل عاقل يدرك ان هناك شيئاً لا يمكن عدمه
 وشياً لا يمكن وجوده وشياً يمكن وجوده وعدمه وان لم يعرف اهم مفاهيم الواجب والمستحيل والجائز والذي
 حث عليه المصنف بقوله مما هو ضروري على كل عاقل يريد الفوز وقوله وتكرررها تأسيساً الخ تصورها المفاهيم
 من حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ بأن يعرف ان الشيء الذي لا يمكن عدمه يسمى واجبا وهكذا ولا شك
 ان ذلك ليس ثابتاً لكل عاقل وقوله بعد بل قال امام الحرمين انها نفس العقل المراد المعرفة لا من هذه الحيثية
 أي حيثية كونها مفاهيم لهذه الالفاظ بل من حيث كونها مطلق مفاهيم وقد علمت ان تصورها مطلق المفاهيم
 لازم لكل عاقل فهو نفس العقل عند امام الحرمين ولازم له عند غيره وهذا الجواب ظاهر اذا أريد
 بالمعرفة التصور لا التصديق (قوله بل قال امام الحرمين) اضراب عما قبله فان قوله مما هو ضروري

عما هو ضروري على
 كل عاقل يريد الفوز
 بمعرفة الله تعالى ورسله
 عليهم الصلاة والسلام
 بل قال امام الحرمين
 وجاعة ان معرفة هذه
 الاقسام الثلاثة هي
 نفس العقل فن لم
 يعرفها

على كل عاقل يفهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل فأعرض عن ذلك ونقل عن امام الحرمين وجاعة انها هو وامام الحرمين اسمه عبد الملك بن عبد الله الجويني ولقب بذلك لانه انحصر افتاء الجرم المسكي والمدني فيه مات سنة ثمان وسبعين وأربع مائة (قوله بمعانيها) كان الاولى حذفه لان المراد بمعرفة الاقسام الثلاثة معرفة معانيها لا ألفاظها لما مر أن المراد بها اما التصديق ببعض الضرورات أو تصور المفاهيم لامن حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ وتلك الضرورات والمفاهيم معان لا ألفاظ (قوله فليس بعاقل) أى بل هو مجنون لما مر من أن العقل عنده ما تصور المفاهيم السابقة أو التصديق ببعض الضرورات فمن لم يكن عنده ذلك فليس بعاقل ولكن هذا القول مردود لان السمنية ينكرون ماعدا المحسوسات ضرورة كانت أو نظرية والسوفسطائية ينكرون جميع العلوم ضرورية ونظريها محسوسها وغير محسوسها وهم من العقلاء بدليل تعرض الاثمة لبدعتهم والتحليل في مناظرتهم فالحق ان العقل نور روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية ومقره القلب وله شعاع متصل بالدماغ (قوله ويجب) الاول للاستئناف لا للعطف لان جملة علم الخ انشائية وهذه خبرية ولا تعطف احدهما على الاخرى لما بينهما من كمال الانقطاع والعاطف يقتضى الاتصال ولا يكون ذلك الا في التناسبتين خبرا أو انشاء وعبر بالمضارع دون الماضي وان كان الحكم قدمضى لان المضارع يدل على الاستمرار التجددى أى المتجدد في المستقبل وقتا بعد وقت على سبيل السوام والاستمرار أى عدم الانقطاع وذلك مناسب للقيام لان الوجوب المذكور مستمر في المستقبل لا ينقطع أصلا بل يتجدد بتجدد المكلفين فاذا بلغ زيدا عقلا تعلق به أو عمرو وتعلق به وهكذا فتجدده بتجدد المكلفين اقتضى استمراره وعدم انقطاعه ودلالة المضارع على ذلك بالقرينة ككونه مناسباً للقيام لا بالوضع لانه موضوع لمجرد الحدوث في المستقبل ولومرة واحدة (قوله على كل مكلف) أى على كل فرد فرد من أفراد المكلفين وانما عبر بلفظ كل الدالة على الاستغراق للإشارة الى ان المطالب المعرفة ولو بالدليل الجلي لا التفصيلي لانه يستحيل عادة أن يقدر عليه كل أحد (قوله شرعا) منصوب اما على نزع الخافض وان كان غير مقيس أى بسبب الشرع والمراد بالشرع على هذا بعثة الرسل لا الاحكام الشرعية المعبر عنها بقولهم وضع الهى الخ لانه يصير المعنى حينئذو يجب بالاحكام ومعلوم ان من جملة الاحكام الوجوب المذكور فيلزم وجوب الشيء بنفسه وهو باطل واما على المفهولة المطلقة فيكون صفة لموصوف محذوف أى وجوباً شرعاً أى شرعياً أى مأخوذاً من الشرع أو اثباتاً مناب مصدر محذوف أى وجوب شرع لحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فانتصب انتصابه واما على التمييز أى من جهة الشرع لامن جهة العقل وهو تمييز نسبة وان لم يكن محولاً عن شيء لان ذلك ليس بشرط كما قاله ابن هشام نحو امتلاء الحوض ماء فان ماء تمييز وليس في الاصل فاعلا ولا مفعولا ولا غيرهما واما على الحال وصاحبها الوجوب المفهوم من يجب أى حالة كون الوجوب شرعاً أى شرعياً أى مأخوذاً من الشرع والمراد بالشرع على هذه الالوجه الثلاثة الشارع وهو الله تعالى حقيقة أو النبي عليه الصلاة والسلام مجازاً وانما قيد بهذا القيد للرد على المعتزلة في تحكيمهم العقل والافكل الاحكام لا تؤخذ الامن الشرع لخصوص الواجب المذكور فهو قيد غير ضرورى وليس مضراً لما علمت من فائدته (قوله أن يعرف الخ) ﴿اعلم﴾ ان الايمان يطلق على المعرفة أى الجزم المطابق الخ وعلى حديث النفس التابع للمعرفة وحديثها هو الاذعان أى قولها بعد المعرفة آمنت وصدقت فهو من قبيل الكلام النفسى لامن قبيل العلوم والمعارف وهذا هو الصحيح لان الكفار الذين كانوا في عهده عليه الصلاة والسلام عندهم معرفة أى جزم بحقيقة ما جاء به ﷺ مع انهم ليسوا مؤمنين فجرد المعرفة غير كاف في الايمان فكيف يقتصر المصنف عليها الا أن يقال انه استعمل المعرفة في حقيقتها وهو الجزم المذكور ومجارها هو الاذعان ثم ان المعروف بما ذكره هو أصل الايمان ان قلنا ان المقلد كافر والايمان

بمعانيها فليس بعاقلاً
(ص) ويجب على كل
مكلف شرعاً أن يعرف
ما يجب

الكامل ان قلنا انه مؤمن وعليه فيعرف أصل الايمان بأنه حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم وان لم يكن عن معرفة لان المعرفة لا تكون الا ناشئة عن دليل بخلاف الاعتقاد الجازم وقوله ما يجب أى عقلاً أو شرعاً أى مائت وجوبه بالشرع أى بالدليل السمعى فقط كالسمع والبصر والكلام ولوازمها أو بالعقل أى الدليل العقلى سواء وجب بالدليل السمعى أيضاً أم لا كغير المذكورات من بقية الصفات وما من صيغ العموم أى جميع ما يجب لله تعالى لكن مانصت الادلة العقلية أو النقلية على عينه كالعشر بن صفة يجب علينا أن نعرفه بعينه وما لم تنص الادلة على عينه بل انما نصت على انه انصف بكالات من غير تعيين يجب علينا أن نعرفه كذلك أى من غير تعيين فيجب علينا اعتقاده تعالى متصف بكالات لانهاية لها وان لم نعرف أعيانها وبين يجب ويجب في كلامه الجنس التام لاتفاقهما لفظاً مع اختلافهما معنى لان الاول معناه يفرض والثانى معناه ما لا يتصور عدمه عقلاً أو شرعاً (قوله فى حق مولانا) متعلق بيجب أحوال من ما والحق يطلق على أمور منها القول والفعل ومنها الحقيقة أى الذات وهو المناسب هنا أى ما يجب لحقيقة مولانا أى لذاته فى معنى اللام واطلاق الحقيقة عليه تعالى جائز قال فى جمع الجوامع وشرحه حقيقة تعالى مخالفة لسائر الحقائق قال المحققون ليست معلومة الآن أى فى الدنيا للناس وقال كثيرانها معلومة الآن لانهم مكلفون بالعلم بوجدانته وهو متوقف على العالم بحقيقته وأجيب بمنع التوقف على العلم به بالحقيقة وانما يتوقف على العلم به بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كما أجاب به موسى عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام فرعون السائل عنه تعالى كما قص علينا ذلك بقوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين الخ واختلفوا أى المحققون هل يمكن علمها فى الآخرة فقال بعضهم نعم لحصول الرؤية فيها كما سيأتى وبعضهم لا للرؤية لانفيد الحقيقة انتهى بحروفه (قوله وما يستحيل) أى شرعاً أى بالدليل السمعى فى أضداد السمع والبصر والكلام ولوازمها أو عقلاً أى بالدليل العقلى وحده أو مع السمع فى بقية الأضداد وقوله وما يجوز أى عقلاً أى بالدليل العقلى وحده لان ما يجوز دليله عقلى فقط كما سيأتى وحذف المصنف متعلق ما يستحيل وما يجوز أعنى فى حقه تعالى للعلم به بما قبله وليس ذلك من التنازع فى العمل لانه لا يجوز فى المعمول المتوسط عند الاكثرين (قوله) وكذا يجب عليه أن يعرف الخ أى باسم الاشارة مرتين فالاول اشارة الى أن هذا الوجوب أيضاً بالشرع خلافاً للمعتزلة والثانى اشارة الى أن المطلوب معرفته هنا هو الواجب والمستحيل والجائز كما فى الاول أى كما أنه تعالى يجب فى حقه واجبات ويستحيل فى حقه مستحيلات ويجوز فى حقه جائزات كذلك الرسل عليهم الصلاة والسلام وقد علمت أن الأقسام الثلاثة السابقة بعضها عقلى وبعضها سمعى وكذا الأقسام اللاحقة منها ما هو عقلى وهو الصدق فيما يخبر به عن الله تعالى بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسول عقلية وسيأتى الكلام فيه ان شاء الله تعالى ومنها ما هو سمعى وهو غيره ومنها الصدق فيما يخبر به عن غيره تعالى كقيام زيد أو أقحم لفظ مثل اشارة الى أن الواجب فى حق الرسل غيره فى حقه تعالى وكذا المستحيل والجائز ولو أسقطها لتوهم أنه عينه (قوله فى حق الرسل) لعله سكت عن الانبياء نظراً الى أن جميع الأحكام الآتية التى من جللتها التبليغ خاص بالرسل أو بناء على القول بالترادف بين الرسول والنبي (قوله يجب ويلزم ويفرض بمعنى واحد) أى فاذا رأيت بعضا غير يفرض أو يلزم فلا تعتقد التنافى وتعرض على المصنف بمخالفته له والباء للملابسة والمعنى الواحد هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه (قوله والمكلف البالغ العاقل) أى الذى فيه أهلية النظر وقد بلغت الدعوة ولعله انما سكت عن الاول من هذين لانه يرى ان كل من بلغ عاقل فيه أهلية النظر لان الواجب هو الدليل الجلى كما سيذكره وعن الثانى اما لان دعوته عليه الصلاة والسلام عممت جميع الاقطار ولم يخل أحد عن العلم بها فتكون زيادة ذلك كتحصيل الحاصل واما لانه جرى على قول من يقول أن الدعوة لا تشترط بعد أول رسول وهم الماتريديّة فيكفى فى

فى حق مولانا عز وجل
وما يستحيل وما يجوز
وكذا يجب عليه ان
يعرف مثل ذلك فى حق
الرسل عليهم الصلاة
والسلام (ش) يجب
ويشترط ويفرض بمعنى
واحد والمكلف البالغ
العاقل والمكلف
مأخوذ من التكليف

التكليف بالعقائد عندهم بعثة أول رسول وهو آدم عليه الصلاة والسلام لان العقائد تجمع عليها بين الرسل فلا فترة فيها وانما تقع الفترة في عدم الاحكام الفرعية قال البقاعي في تفسير قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فن بلغته دعوة رسول سواء أرسل اليه أم لا وخالف أمره واستكبر عن اتباعه عذبه بما يستحقه وهذا أمر قد تحقق بارسال آدم عليه الصلاة والسلام ومن بعده من الانبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام في جميع الامم كما قال تعالى ولقد بعثنا في كل أمة رسولا وان من أمة الا خلا فيها نذير فان دعوتهم الى الله تعالى قد انتشرت وعمت الاقطار واشتهرت وانظر الى قول قریش الذين لم يأتهم نبي بعد اسمعيل عليه السلام بهذا في الملة الآخرة فانه يفهم انهم سمعوه في الملة الاولى فن بلغته دعوة أحد منهم بوجه من الوجوه فقصر في البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب فلا تغتر بقول كثير من الناس بنجاة أهل الفترة مع اخبار النبي ﷺ ان آباءهم الذين مضوا في الجاهلية في النار وقال ابن عطية في قوله تعالى وان من أمة الا خلا فيها نذير معناه ان دعوة الله قد عمّت جميع الخلق وان كان فيهم من لم نباشره النذارة فهو ممن بلغته الدعوة لان آدم بعث الى بنيهم لم تنقطع النذارة الى وقت محمد ﷺ والآية التي تضمنت أن قریش لم يأتهم نذير معناها نذير مباشر وما ذكره المتكلمون من عذر أصحاب الفترة ونحوهم فعلى سبيل الفرض أى بفرض أن صاحب الفترة آدمى لم يصل اليه ان الله تعالى بعث رسولا ولادعا الى دين وهو قليل الوجود الا أن ينشأ في أطراف المواضع والمواضع المنقطعة عن العمران وليس مرادهم أنه توجد أمة لم تعلم ان في الارض دعوة الى عبادة الله تعالى انتهى ببعض تغيير ونقل عن الحلبي ما يقرب من كلام ابن عطية ونقل عن الشافعي أنه قال ولم يبق أحد لم تبلغه الدعوة هكذا نقله شيخنا العدوي عن شيخه الصغير والذي رجحه بعض مشايخنا الشافعية ان أهل الفترة ناجون وان غيروا وبدلوا وعبدوا الاوثان لعذرهم ويعطيهم الله تعالى منازل من جنات الاختصاص لامن جنات الاعمال لعدم عملهم كالنجاذيب الذين لأعمال لهم وهم من لم تبلغهم دعوة النبي السابق ولم يرسل اليهم النبي اللاحق كمن بين موسى وعيسى من بنى اسرائيل ومن بين اسمعيل ومحمد ﷺ من العرب اذ لم يرسل اليهم نبي بعد اسمعيل الانبياء عليه الصلاة والسلام فالعرب أهل فترة حتى في زمن أنبياء بنى اسرائيل لانهم لم يؤمروا بدعائهم الى الله تعالى ولم يرسل بعد اسمعيل رسول واسمعيل انتهت رسالته بموته ككية الرسل لان ثبوت الرسالة بعد الموت من خصائص نبينا ﷺ وإخباره عليه الصلاة والسلام عن بعضهم كأمري القيس وحاتم الطائي ونحوهم بانهم في النار انما هو لمعنى يعلمه الله تعالى فيهم لالعبادتهم الاوثان فلا يدل على الحكم على جميعهم بانهم غدير ناجين اذ لم يقع منه عليه الصلاة والسلام اخبار بان جميع من كان من أهل الفترة في النار ثم اعلم ان التعريف المذكور خاص بالنوع الانساني دون الجن والملائكة اذ لا يظهر فيهم اللوغ بالمعنى الشرعى وأيضا فالجن مكفون من أصل الخلقة ونبينا عليه الصلاة والسلام مرسل اليهم اجاعا ومثلهم آدم وحواء وأما الملائكة فهم مجبولون على المعرفة والطاعة فليسوا مكلفين على التحقيق اذ لا يكلف الامن كان من جنس من يتصور منه المخالفة وارسال نبينا عليه الصلاة والسلام لهم ارسال تشرىف لا تكليف وقيل انهم مكفون من أصل الخلقة كالجن ونبينا مرسل اليهم ارسال تكليف (قوله وهو الزام ما فيه كلفة) يصدق بالواجب والحرام ويخرج المتدوب والمكروه اذ لا إلزام فيهما فليس مكلفا بهما على هذا التعريف بخلاف التعريف الآتى فانه يشملهما لان فيهما طلبا وأما المباح فهو خارج عن كل من التعريفين فليس مكلفا به الامن حيث وجوب اعتقاد اباحته وقوله من الاوامر والنواهي جمع أمر ونهى بمعنى الطلب والمراد بالمأمورات والمنهيات (قوله على قول) متعلق بقوله وهو الزام أى ان معنى التكليف ما ذكر على قول وهو الراجع كما في جمع الجوامع وعليه فالصبي غير مكلف بخلافه على القول الثانى وهو قول القاضي أبى بكر الباقلانى فانه مكلف لانه مخاطب

وهو الزام ما فيه كلفة
من الاوامر والنواهي
على قول أو طلب ما فيه
كلفة على القول الآخر
وقوله شرعا

بالمسرو بات هذا عند الامام مالك * أما عند الشافعي فليس مكلفا بشئ على كل من القولين بل المكلف وليه
 في مخاطب بأداء ما وجب في ماله كالزكاة وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط
 في حفظها التنزل فعلها حيث نزل منزلة فعله وصحة عبادته كصلاته وصيامه المثاب عليها ليس لانه مكلف بها وإنما
 المكلف بها وليه بأن يأمره بها بل ترغيبا في فعل العبادات ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى ومثله
 المجنون في نحو الضمان (قوله احتراز الخ) أي بناء على أن شرعا متعلق فيجب لا بقوله مكلف وهما احتمالا ان
 في مثل هذه العبارة والاول منهما أولى لافادته نفي مذهب المعتزلة كما في الشارح لان النزاع بينهم وبين أهل
 السنة انما هو في الوجوب لا في التكليف (قوله ان معرفة الله وجبت بالعقل) ظاهره أن العقل هو الموجب
 عندهم وليس كذلك بل المراد أن العقل هو المدرك للوجوب والموجب هو الله عز وجل * والحاصل أن
 الموجب هو الله تعالى باتفاق منا ومنهم الا أننا نقول ادراك ذلك لا يتلقى الا من الشرع لان عقولنا لا تدرك
 الاحكام استقلا فلا حكم قبل الشرع ولا تكليف بشئ قبل مجيئه وهم يقولون يتلقى من العقل والشرع
 مؤكدا فكموا العقل في الافعال قبل البعثة فما حكم به في شئ منها ضروري كالتنفس في الهواء أو اختياري
 بأن أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما فامر حكمه ظاهر وهو أن الضروري مقطوع باباحته
 والاختياري ينقسم الى الاقسام الخمسة الحرام وغيره لانه ان اشتمل فعله على مفسدة فحرام كما ظلم أو تركه
 على مفسدة فواجب كالعدل أو فعله على مصلحة فمدوب كالاحسان أو تركه على مصلحة فمكروه
 وان لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة فباح فان لم يحكم العقل في بعض منها بأن لم يدرك فيه شئ مما تقدم
 كأكل الفاكهة فالصحيح الوقف عن الخطر والاباحة وان كان في الواقع لا يتلوه عن واحد، نعم لانه اما ممنوع
 منها فحظور أو لا فباح وهذا معنى قولهم ان العقل يحسن ويقبح أي يدرك حسن الحسن وقبح القبيح لان
 في الفعل مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنة أو قبيحة عند الله تعالى فيدرك العقل فيه ذلك اما بالضرورة كحسن
 الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ويجوز ان الشرع
 مؤكدا لذلك أو باستعانة الشرع فيما خفي على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من
 شوال فانهما مما تالان في أن كلا منهما زمن فلا يدرك العقل فيه مفسدة ولا مصلحة بل يتوقف على أمر
 الشارع باحدهما ونهيه عن الآخر فطرق ادراك العقل للحكم أي الحسن والقبح عندهم ثلاثة بالضرورة
 والنظر واستعانة الشرع ونحن نوافقهم على الاخير لكن نقول العقل يدرك الحكم من حسن أو قبح بواسطة
 الشرع وان لم يدرك أن فيه مصلحة أو مفسدة وهم يقولون لا يدرك ذلك الا اذا أدرك فيه مصلحة
 أو مفسدة فالحسن عندنا ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وان لم يعرف أن فيه مصلحة أو مفسدة
 عند الله تعالى ولا حكم قبله أصلا والحسن عندهم ما حسنه العقل والقبح ما قبحه العقل بسبب ادراك
 مصلحته أو مفسدته عند الله تعالى ثم يجيء الشرع مؤكدا وبما قرر من أنه لا حكم قبل الشرع خلافا للمعتزلة
 يعلم رجحان ما تقدم من القول بنجاة أهل الفترة لان أفعالهم لا توصف بحل ولا بحرمة فلا يعاقبون عليها
 ولا يثابرون وان عبدوا الاوثان وسواء في ذلك الاحكام الاصلية والفرعية كما هو ظاهر اطلاقهم وعبارة
 السحيمي بعد أن نقل ما تقدم من تقرير كلام المعتزلة * وقالت الاشاعرة لا تجب المعرفة والفروع الا بالشرع
 لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجل الرسول على العقل خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بموجب
 وهو منتف هنا و يترتب على الخلاف أن من ميزو كان عاقلا ومضى عليه زمن يسع النظر في المحالقات
 والاستدلال بها على أن لها خالقا ولم ينظروا مات يموت كافرا، يخلف في الدار على قول المعتزلة والماتريدية سواء
 كان من أهل الفترة أو من هذه الامة وبنى عليه ملا على قارى كفر أبوى النبي ﷺ بناء على ما مر
 من أن المراد بالرسول العقل أو على ظاهره وقد تحقق بإرسال آدم ومن بعده من الانبياء في جميع الامم وقالت

احتراز عن مذهب
 المعتزلة الذين يقولون
 ان معرفة الله وجبت
 بالعقل

الاشاعة من مات قبل الباطن أو لم تبلغه الدعوة أو كان من أهل الفترة يموت ناجيا ويدخل الجنة وان عبد الاصنام وغيره وبدل الرسول في الآية محمول على حقيقته ولا يكتفى بأول رسول وانما يكتفى بكل رسول بالنسبة الى أمت في حياته وأهل الفترة من بين موت الرسول وبمئة من بليه وأما الاحاديث الصحيحة التي وردت بتعذيب بعض أهل الفترة فاختار أحاد لا تعارض القاطع أو قاصرة على من وردت فيهم لاسم يعلمه الله تعالى ورسوله أو مؤولة أو خرجت مخرج الزجر للحمل على الاسلام انتهى باختصار ومنه يعلم أن ما ذكره شيخنا تبعا لظاهر الآيات السابقة مبني على مذهب الماتريدي هذا وفي بعض العبارات ما يقتضي أن المعتزلة يقولون ان العقل موجب بنفسه وحيفئذ فيكون كلام الشارح على ظاهره ولا يحتاج الى تأويله بما مر (قوله وقوله أن يعرف) مبتدأ خبره محذوف تقديره معناه ماسأ بينه لك ثم بينه بقوله حقيقة المعرفة الخ فهو على حذف فاء التفريع والجزم هو الاعتقاد أي الإدراك الجازم ليس معه تردد * فان قيل كيف تجب المعرفة بالمعنى المذكور مع أنها ليست في وسع المكاف لتوقفها على النظر في الدليل * قلنا وجوبها باعتبار وجوب النظر الموصل اليها فهو أول واجب وسيلة وهي أول واجب مقصدا وبهذا يجمع بين القولين في أن أول واجب ما هو (قوله المطابق) أي الموافق للحق والخق كما قال السعد هو الحكم المطابق للواقع أي لما في الواقع ونفس الامر والواقع ونفس الامر قيل علم الله تعالى وقيل اللوح المحفوظ والمراد بالحكم النسبة الكلامية أي الحق هو النسبة المفهومة من الكلام المطابق للنسبة التي في علم الله تعالى أو في اللوح المحفوظ فيصير المعنى حينئذ المعرفة هي الجزم الموافق للنسبة الكلامية الموافقة للنسبة التي في علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ ولا يخفى ما في ذلك من الرككة والمخلص ارتكاب التجريد في الحق بان يراد به الواقع فقط أي النسبة التي في علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ ويجرد عن اعتبار المطابقة فيصير المعنى حينئذ المعرفة هي الجزم المطابق للنسبة التي في علم الله تعالى الخ (قوله عن دليل) صفة للجزم أي الناشئ عن دليل خرج بذلك الناشئ ضرورة فانه يسمى علما لا معرفة فهو أعم منها كما هو مقتضى كلامه تبعا للمصنف في بعض كتبه والتحقيق أنهم مترادفان وان كانت المعرفة لا تطلق على الله تعالى لاشعارها بسبق الجهل فيكون كل منهما ضروريا كعرفة أن الواحد نصف الاثنين وكما لو وقع بصرك على جسم من غير قصد فحصل لك معرفة انه جدار أو حجر أو نظري كعرفة الله تعالى وصفاته ورسوله حينئذ فيكون تعريف المعرفة غير جامع وتعريف التقليد غير مانع لخروج ما كان عن ضرورة من الاول ودخوله في الثاني وأجاب بعضهم بأنه انما قيد بالدليل نظرا لخصوص المعرفة لان معرفة الله تعالى وصفاته ورسوله لا تحصل الا عن دليل وليس شيء منها ضروريا فلا ينافي أن المعرفة تارة تكون عن دليل وتارة تكون عن ضرورة كما مر وفيه نظر لان الحد يجب أن يكون مطردا أي شاملا لجميع الافراد فالاولى ما أجاب به السكتاني من أن المراد بالدليل السبب أي المرشد الذي لا يحتمل القيقض بوجه فيتناول الضرورة والبرهان وبقولنا الذي لا يحتمل القيقض بوجه اندفع ما يقال ان قول الغير سبب في تحصيل الاعتقاد فيكون داخلا في الدلائل بالمعنى المذكور ويكون تعريف المعرفة شاملا للتقليد وذلك فاسد لكن يرد عليه أن اطلاق الدليل على ما ذكر مجاز والحدود تصان عنه (قوله فانها كلها لا تنكفي) ظاهر كلامه أن كلا من الشاك والظان والمتوهم عاص فقط وليس كذلك بل هو كافر فكان الاولى أن يقول فان المصنف بها كافر * لا يقال ان الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكتفي هنا كما ذكره صاحب المواقف وتبعه السيد * لانا نقول المراد هنا بالظن الذي لا يكتفي بالظن الذي معه احتمال القيقض بالفعل أو أن هذا الكلام مبني على أن التقايد لا يكتفي وان المقلد كافر على ماسيأتي (قوله بل هو جهل) أي مركب لتركبه من جهلين جهل صاحبه بما في الواقع وجعله بأنه جاهل لرعمه انه عالم ومحل الاحتياج للتقييد بالمركب ان قلنا ان الجهل مشترك بينه وبين البسيط فان قلنا انه حقيقة في المركب

وقوله أن يعرف حقيقة
المعرفة الجزم المطابق
للحق عن دليل فالجزم
احتراز من الشك
والظن والوهم فانها
كلها لا تنكفي فيما طلب
من المكلف أن يعتقده
في حق الله تعالى وفي
حق رسوله عليهم الصلاة
والسلام والموافق
للحق احتراز من الجزم
الذي لا يوافق الحق
فانه لا يسمى معرفة
بل هو جهل

كما قال بعضهم فلا حاجة للتقييد المذكور (قوله كجزم النصارى بالتثليث الخ) اعلم انهم اختلفوا في النقل عن النصارى فنقل علماء الكلام عنهم انهم يقولون الاله جوهر واحد مركب من ثلاثة اقانيم أى صفات وهى الوجود والعلم والحياة ويعبرون عن الاول بالآب وعن الثانى بالابن والكلمة وعن الثالث بروح القدس ويقولون ان اقنوم العلم اتحد بجسد عيسى عليه الصلاة والسلام ويعبرون عن ذلك بقولهم اتحد اللاهوت بالناسوت فاللاهوت العلم والناسوت جسد عيسى عليه السلام ويعنون بالجواهر القائم بنفسه وبالاقانيم الصفات لان الاقنوم كلمة يونانية والمراد بها فى تلك اللغة أصل الشئ ومرادهم الاصل الذى كانت منه حقيقة إلههم وهى تلك الصفات والتعبير عنها بالآب والابن وروح القدس مجرد اصطلاح ولا يخفى ما فى كلامهم من المناقضة لان قولهم جوهر ينافى تركبه من الصفات وتفسيرهم الجوهر بمقام بنفسه ينافى أيضاً تركبه منها لان المركب من غير القائم بنفسه كالصفات غير قائم بنفسه ويلزم على كلامهم أيضاً كون الصفات عين الذات وذلك لا يعقل وقولهم واحد ينافى كونه مركباً من ثلاثة وقولهم باتحاد العلم بجسد عيسى عليه السلام ان عذوا به القيام كقيام العرض بالجواهر فهو باطل ضرورة لان المعنى الواحد لا يقوم بذاتين وان عنوانه الاختلاط والامتزاج كاختلاط الخمر بالماء فباطل أيضاً لان ذلك من صفات الاجسام فلا يعقل وجوده فى العلم الذى هو معنى من المعانى مع جسد عيسى عليه السلام ولذا قالوا انهم أبلد الفرق وعلى هذا معنى التثليث كون الاله ذا أجزاء ثلاثة مركب منها ونقل علماء التفسير عنهم انهم يقولون الله تعالى اله وعيسى اله ومريم اله أخذ من ظاهر قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقوله تعالى ولا تقولوا ثلاثة انتهوا أى عن قولكم الآلهة ثلاثة ومعنى التثليث حينئذ جعل الآلهة ثلاثة ويمكن الجمع بان النصارى فرق مختلفة فرقة تقول بالاول وفرقة بالثانى ثم وجدت ذلك مسطوراً (قوله والمجوس) قيل هو فى الاصل المجوس بالنون لان الميم والنون يتعاقبان سمو ابذلك لا اعتقادهم باحة استهال النجاسة وانها لا تضر فى دينهم وقوله بالهين اثنين أى لان فعل الخير يجب أن يكون له باعث يبين الباعث على فعل الشر واذتابنا لم يمكن اجتماعهما فى ذات واحدة فوجب التعدد فى ذات الاله فيلزم اثبات الهين مستقلين أحدهما يفعل الخير ويسمى بزدان والنور وهوالله وثانيهما يفعل الشر ويسمى أهر من والظلمة وهوالشيطان ويلزمهم على مقتضى هذا النظم الفاسد اثبات اله ثالث يفعل من الامكنات ما ليس بخير ولا شر فان نفوا هذا القسم كان محض عناد ومكابرة وأيضاً فيلزمهم فى الشاهد أن فاعل الخير لا يمكن أن يفعل الشر وبالعكس والمشاهدة تكذب ذلك فالنور اله الخير ولذلك يستديمون وقود النار والظلمة اله الشر هكذا قال بعضهم وقال ابن قاسم فى شرح الوراق ان النور والظلمة عندهم قديمان وتولد العالم من امتزاجهما وعليه فالمراد بالنور والظلمة خلاف ما ذكر وخلاف المتعارف فيهما أيضاً والا فالتعارف انهما عرضان لا يقومان الا بالجسم فلا يمكن قيامهما بنفسهما ولا قدمهما اذا للظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضياً والنور مقام بالمضى لغيره كالقمر بخلاف مقام بالمضى لذاته كالشمس فهو ضوء فاذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان وان اقتصر على أحدهما أريد به ما يشمل الآخر فهما كالفقير والمسكين انتهى بإيضاح ولعل تسميتهما حينئذ الهين باعتبار اختلاف تأثيرهما (قوله لاعن دليل) هذا يشمل العلم الضرورى لانه مطابق لاعن دليل مع انه لا يسمى تقليدا بل معرفة كما مر (قوله فانه يسمى تقليدا) اعترض بان ظاهره أن التقليد لا يكون الا موافقا للحق مع أن تعريفه الآتى يشمل ما كان موافقا وما لم يكن موافقا ورد باننا لانسلم ذلك غاية أنه احتراز بالدايل عن أحد فردى التقليد وأما الفرد الآخر فهو من الجهل وقد خرج ولذا أظهر فى قوله والتقليد ان تتبع الخ إشارة الى أن المراد به ما هو أعم مما قبله لان اتباع الغير فى قوله مثلاً اعتقاد حقيقة مضمونه سواء كان حقاً فى الواقع أم لا (قوله ان تتبع غيرك الخ) هذا تعريف للتقليد من حيث هو لا لخصوص التقليد فى هذا الفن

كجزم النصارى بالتثليث
والمجوس بالهين اثنين
وعن دليل احتراز من
الجزم الموافق للحق
لاعن دليل فانه يسمى
تقليدا ولا يسمى معرفة
والتقليد أن تتبع غيرك

فيشمل التقليد في الفروع ويشمل أيضا اتباع العاصي للفني والقاضي للشهود والمجتهد لمجتهد آخر حيث جوزناه ولا يشمل اتباع النبي ﷺ في الأحكام الفرعية وكذا في العقائد التي دليلها سمعي وهي التي لا تتوقف عليها دلالة المجزة على صدق الرسول كالسمع والبصر والكلام ولوازمها وبقية السمعيات كالخسر والنشر فلا يسمى ذلك تقليدا لان التقليد أن تتبع الغير بدون معرفة دليله ولا شك أن قوله ﷺ أوفعه أو تقريره عين الدليل * وأما التي دليلها عقلي وهي التي تتوقف عليها دلالة المجزة على صدق الرسول كالقدرة والارادة ونحوهما فإن تبعه فيها بعد تصديقه بأنه رسول لم يسم الاتباع المذكور تقليدا أيضا لان التصديق برسالة فرع عن التصديق بثبوت تلك الصفات له تعالى اذ لا يكون رسولا الا من ظهرت المجزة على يده ولا توجد المجزة الا لمن كان متصفا بتلك الصفات وحينئذ فيكون الاعتماد في ثبوتها له تعالى عن الدليل العقلي وهو قولنا ولا توجد المجزة الخ ويكون قول الرسول أوفعه أو تقريره مؤكدا لذلك وأما ان لم يصدق برسالة بل الرسول عنده كواحد من الناس فتبعه من حيث كونه كاحد الناس فيسمى اتباعه في ذلك تقليدا * قال الغزالي ولا تظن أن معرفة النبي ﷺ أمور الدنيا والآخرة تقليد لجبريل بل انكشفت له الاشياء وشاهدها بنور البصيرة كما شاهدت أنت المحسوسات بالعين الظاهرة وقوله في قوله المراد بالقول ما يعم الفعل والتقرير اما تغلبا كما قاله سعد الدين في حواشيه واما لان القول يطلق على الرأي والاعتقاد اطلاقا شاعرا حتى كأنه حقيقة عرفية في ذلك ورأي الغير هو مذهب قول أو غيره فاندفع الاعتراض بأن القول لا يشمل الفعل والتقرير فلا يكون الاتباع فيهما تقليدا واعتراض أيضا بأن التقليد بقول الغير يخرج مالا يختص بالغير كالمعلوم من الدين ضرورة فلا يكون أخذه تقليدا كما قاله زكريا قال اليوسى وفيه بحث اهـ ولعل وجهه أن اضافة القول للغير لا تقتضي اختصاص القول به بل المراد به القول الصادر عنه وان كان مدلوله معلوما من الدين ضرورة فاذا تبعه أحد فيه من حيث صدوره عنه سمي اتباعه تقليدا فراجع الاعتراضين المذكورين الى كون التعريف غير جامع لعدم شموله اتباع الغير في الفعل والتقرير والمعلوم من الدين ضرورة وقد علمت جوابهما وقوله أو اعتقاده أي معتقده * واعتراض بان اعتقاد الغير خفي لا يطلع عليه فلا يمكن اتباعه فيه فكان الاولى حذفه فان قلت يمكن الاطلاع عليه بقوله أنا معتقد كذا قلنا هو حينئذ داخل فيما قبله وهو القول بمعنى مقابل الفعل والتقرير لا بالمعنى السابق والجواب ان الأمور تختلف بالاعتبار فالمراد باتباع القول اتباعه فيه من حيث كونه قولاً أي بالنظر الى ذلك كمن سمع أحدا يقول لا اله الا الله فقلده في النطق بهذه الجملة نظرا الى كونها قولاً والمراد باتباع الاعتقاد اتباعه من حيث كونه اعتقاداً أي بالنظر الى ذلك وان كان مدلوله عليه باللفظ فاللفظ وان وجد فيها لكن الحيثية مختلفة (قوله أما اذا عرفت دليله) احتراز عما اذا قلده في الدليل أيضا فهو كالقليد في المدلول كأن قلده في دليل الوحدة فهو أنه لو كان هناك ثاب في الألوهية لفست السموات والارض ولم يعرف هذا الفساد فهو مقلد في الدليل كما أنه مقلد في المدلول الذي هو صفة الوحدة وكما لو قلده في دليل ان العالم له صانع وهو انه حادث وكل حادث له صانع ولم يعرف حدوته فهو مقلد في الدليل كالمدلول الذي هو صفة صانعيته تعالى للعالم وكذا بقية صفاته تعالى وكما لو قلده في دليل حدوث العالم وهو تغيره وملازمته للاعراض الحادثة ولم يعرف ذلك فهو مقلد في الدليل كالمدلول الذي هو صفة العالم وهي حدوته فالقليد في الدليل مذموم كالقليد في المدلول الذي هو الصفات المذكورة ونحوها * فان قلت اذا كان التقليد فيهما مذموما ولا طريق للعالم بالاخذ والاكثر أنه من افواه المشايخ فالمحمود حينئذ من لم يقلد أحدا وذلك متعذرا غالبا * قلت يجاب عن ذلك بما ذكره المصنف في شرح القصيدة أي الجزائية وحاصله بضرب مثال لمن أخذ عن الغير وبقى على التقليد وصار عارفا وهو أنه لو اجتمع أناس يطلبون رؤية الهلال وسبقهم رجل الى رؤيته فراه قبلهم وصار يرشدهم الى رؤيته بالامارات أي العلامات الدالة عليه كيباض بجانبيه فن رأى العلامات ولم ير الهلال بل قلده في الرأي فهو مقلده ومن لم ير العلامات أصلا

في قوله أو اعتقاده دون
ان تعرف دليله اما اذا
عرفت دليله فانك
عارف ولست بمقلد
فاحتز بقوله ان يعرف

فكذلك الآن الأول مقلد في المدلول والثاني في الدليل وهو العلامات المذكورة وفي المدلول أيضا من باب أولى ومن ثم ادعى مع الراي حتى ظهر له الهلال بالعلامات فهو العارف وان وصل الى معرفته بالتقليد فالتقليد المذموم هو الباقي بعد التعليم لا الحاصل الزائل بدليل أن من رأى الهلال لو شئله عنه يقول رأيت ولا يقول كذا قالوا وبما يستغنى عن التعليم كمن رآه قبله ومن لم يره يقول رآه فلان مثلا (قوله عن جميع ما تقدم) أى من الظن وما بعده (قوله وقد اختلف الخ) لما كان يتوهم مما قبله أن التقليد حرام بلا نزاع دفعه بقوله وقد اختلف الخ وجملة ما ذكره أربعة أقوال وأما قول السعد أنه لا يوجد مقلد أصلا فاجيب عنه بأنه بحسب بلاده الذين يعتنون بالعقائد واقامة الأدلة عليها وقوله في عقائد التوحيد احترز به عن التقليد في الفروع فهو واجب على من لم يبلغ درجة الاجتهاد اذ لا يشترط فيها المطابقة لما في نفس الامر لان الذى أفاده المقلد بفتح اللام وهو المجتهد انما هو حكم ظنى يحتمل أن يكون مطابقا لما في نفس الامر وأن لا يكون فالولى مقلده فيه فان قيل اذا كان غير مطابق فكيف يجب اتباعه وفيه الخطأ وهو لا يتبع أجيب بأن الممتنع اتباع الخطأ من حيث هو خطأ لا اتباعه من حيثية أخرى وهى هنا حيثية كونه حكما من أحكامه تعالى أدى المجتهد اجتهاده الى أنه حق أما من بلغ درجة الاجتهاد فيحرم عليه التقليد في الفروع كالعقائد (قوله هل يكفيه تقليده الخ) وعليه يكون النظر الموصل للمعرفة مستحبا فاذا أتى به وقع واجبا بمعنى أنه يثاب عليه ثواب الواجب كما قاله يس وقوله اذا كان جازما هذا الحاجة اليه لان التقليد هو الجزم بقول الغير فالجزم داخل في مفهومه وقوله دون عصيان هو محط الفائدة (قوله أو يعصى بتركه النظر) أى سواء كان فيه أهلية النظر أم لاورد بيان فيه تكليف ما لا يطاق وقد رفعه الله تعالى عن الأمة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فهو غير واقع وأجيب بمنع عدم وقوعه بل هو واقع في أصول الدين سلمنا أنه لم يقع اسكن صاحب هذا القول يرى أن الاهلية حاصلة لكل أحد لان المطالب هو النظر الجلى وهو متيسر لمن عنده أدنى تمييز والنظر الموصل للمعرفة على هذا القول واجب وجوب الفروع بمعنى أنه اذا قلد يكون مؤمنا عاصيا لان ترك النظر حينئذ من الكبائر (قوله وبعضهم قيد العصيان الخ) هذا هو المعتمد وان كان معترضا بأن المطلوب المعرفة بالدليل الجلى وهو متيسر من كل أحد وأورد عليه أيضا أنهم عرفوا الايمان بأنه حديث النفس التابع للمعرفة والمعرفة لا تكون الا عن دليل وأجيب بأن هذا تعريف للايمان الكامل وأما أصل الايمان فهو حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم سواء كان ذلك الاعتراض ناشئا عن دليل وهو المعرفة أو عن قول الغير مثلا وهو التقليد (قوله وأما القول بأنه كافر الخ) هو رابع الاقوال واقتصر عليه المصنف في شرح الكبرى ونصره وهو مبنى على أن النظر الموصل للمعرفة شرط في صحة الايمان فيكون واجبا وجوب الاصول أى ان تاركه كافر لا وجوب الفروع وهو ما يكون تاركه عاصيا فقط وكونه كافرا على هذا القول انما هو بالنسبة للآخره فقط أما بالنسبة للدين فيحكم المسلمون في حرمة دمه وماله مثقال المصنف في شرح الجزائرية وقيد بعض المشايخ الخلاف المذكور في التقليد بكون المقلد مع كون تقليده مطابقا للحق جازما ذاتما نية نفس بحيث لو فرض أنه رجع من قلده لم يرجع هو بل يثبت على الحق الذى قلده فيه أما لو كان لا طمأ نية عنده في تلك العقائد التى قلدها فيها بل هو بحيث لو رجع من قلده فيها الى شئ ولو الى الكفر الصريح والعياذ بالله تعالى رجع برجوعه فهذا لا خلاف في عدم الاعتداد بتقليده بل هو غير مؤمن اتفاقا ولا شك أن الغالب من حال المقلد المحض هذه الحالة الثانية وهى الرجوع برجوع مقلده والثبت بثباته وقل ان تتفق الحالة الاولى الامن سما عن درجة التقليد المحض الى فهم بعض الانظار الصحيحة الجلية التى تطمئن بها النفوس اه ببعض تغيير قال أبو العباس الغنيمى وهى مسئلة حسنة اه وقال بعضهم ان هذا ليس بقيد لان المقلد الآن ليس في نيته الرجوع في الزمن المستقبل وقد صححنا ايمانه قبل رجوعه فيكون فيه الخلاف المتقدم (قوله والدليل

عن جميع ما تقدم وقد اختلف فيمن قلد في عقائد التوحيد هل يكفيه تقليده اذا كان جازما به لا تردد معه دون عصيان أو يعصى بتركه النظر وبعضهم قيد العصيان بأن يكون فيه أهلية النظر وأما القول بأنه كافر فاعلم يعرف لابي هاشم من المعتزلة والدليل

المطلوب) أى طلبا جازما والافالقائل بعدم وجوب المعرفة يقول بطلب الدليل لكن طلبا غير جازم بل على جهة التدب ثم ظاهر عبارته ان الانسان لو أتى بالدليل التفصيلي لم يكف ولم يكن آتيا بالمطلوب لانه حصر الطلب في الدليل الجلي وليس مراد افلاولى أن يقول والمطلوب من المكاف مطلق الدليل وأقل ما يتحقق ذلك في الدليل الجلي ﴿واعلم﴾ ان معرفة الدليل التفصيلي واجبة على أهل كل قطر على سبيل فرض الكفاية فاذا قام بها واحد منهم سقط الحرج عن الباقي فيجب أن يكون في كل مسافة قصر عالم بذلك وبقية الاحكام الشرعية وفي كل مسافة عدوى قاض لكثرة الخصومات (قوله عن تقريره الخ) تقرير الدليل هو تركيبه بأن تذ كر مقدمتين صغرى وكبرى على الوجه المطلوب كأن تقول العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع وقوله وحل شبهه أى دفعها كأن يورد الخصم على الدليل المذكور شبهة فيقول لانسلم الكبرى وهي كون الحادث له صانع ما المانع ان يكون حدث بنفسه أى خلق نفسه فترد عليه بأنه لو خلق نفسه للزم ان يكون موجودا معدوما لان خلقه لنفسه يقتضى وجوده أولا ونفس الخلق يقتضى عدمه اذ لو كان موجودا ماتعلق به خلق وذلك باطل ثم انه اعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع لخروج ما اذا عجز عن أحدهما فقط فنفقضاء انه لا يقال له جلى وليس كذلك الا أن تجعل الواو فيه بمعنى أو وتسكون مانعة خلو تجوز الجمع (قوله كما اذا قيل الخ) ظاهره ان هذا عبارة عن العجز عن التقرير وليس كذلك الا أن يقال في كلامه حذف والتقدير ويجز عن التقرير المترتب على كيفية دلالتها والكيفية بمعنى الجهة ومن في قوله من جهة حدوثها زائدة (١) وإضافة الحدوث للضمير للبيان والتقدير ويجز عن جهة دلالتها وقوله من انها أى جهة الدلالة فهو بيان وتفصيل لها وقوله من جهة حدوثها أى هل هي جهة هي حدوثها أى الخ لوقال ويجز عن جهة دلالتها هل هي حدوثها الخ لكان أوضح (قوله من جهة حدوثها الخ) يعنى انه اختلف المتكلمون في دلالة العالم على الصانع على أقوال أربعة أولها من جهة حدوثه أى وجوده بعد العدم ونظم الدليل عليه أن تقول العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع ثانيها من جهة امكانه أى استواء وجوده وعدمه ونظم الدليل عليه أن تقول العالم ممكن وكل ممكن له صانع فالعالم صانع وثالثها من جهتهما معا ورابعها من جهة الامكان بشرط الحدوث ونظم الدليل عليهما أن تقول العالم ممكن حادث وكل ممكن حادث له صانع فالعالم له صانع لكن الفرق بينهما ان الحدوث أخذ شطرا من الحد الأوسط على الثالث وشرطا فيه على الرابع فقوله أو نحو ذلك اشارة الى الرابع والفرق بين الأول والثاني ان العلم بالحدوث يسبق العلم بالصانع على الأول ويتأخر عنه على الثاني اذ ذلك لانه لا يلزم من كونه له صانع أن يكون حادثا لجواز أن يكون مصنوعا بالعلة أو الطبع ومصنوعا قديم لعدم مفارقتة لهما فيكون قديما بالغير وان كان ممكنا بالذات فلا يلزم ذلك الا بعد ابطال كونه تعالى صانعا بالتعليل أو الطبع واثبات كونه صانعا بالاختيار واثبت كونه صانعا بالاختيار لزم أن يكون مصنوعا حادثا وهو معنى قولنا العلم بالحدوث يتأخر عن العلم بالصانع على الثاني وبيان ابطال كونه صانعا بالتعليل أو الطبع انه لو كان كذلك لكان مصنوعه متحدا كالكرة لعدم التفاوت في مصنوع العلة أو الطبيعة مع ان اوجدناه مختلفا بعضه طويل وبعضه قصير وغير ذلك مما هو مشاهد وأظهر هذه الاقوال أولها وان كانت كلها طرقا موصلة الى المطلوب وهو العلم بالصانع لان الكلام في الاستدلال بالاثرة على المؤثر فلا بد من وجود الاثر خارجا ومعالم ان الحدوث لا يتصف به الا ما كان موجودا خارجا بخلاف الامكان فانه كما يتصف به الموجود يتصف به المعدوم فلا يدل على وجوده موصوفه يدل على أرجحية ما ذكر اقتصار المصنف عليه فيما سيأتى حيث قال أمادليل وجوده تعالى لحدوث العالم الخ (قوله وعن رد الشبهة) جمع شبهة وهي ما يظن دليلا وليس بدليل سميت بذلك لاشتباه أمرها على الناظر والمراد بها هنا ما يشمل الاعتراضات كالاغراض الآتى فانه ليس مسوقا على وجه الدليل بل على وجه كونه اعتراضا على دليل أهل السنة

المطلوب من المكاف
عند القائلين بوجوب
المعرفة هو الدليل الجلى
وهو المجوز عن تقريره
وحل شبهة كما اذا قيل له
أعتقد أن الله موجود
فيقول نعم فيقول له
وما دليلك على ذلك
فيقول هذه الخلقات
ويجوز عن كيفية
دلالتها من انها هل هي
من جهة حدوثها أو
امكانها أو ههما معا ونحو
ذلك وعن رد الشبهة
التي أوردها الملحة
من ان اعراض العالم
حوادث لأول لها
ونحو ذلك من الضلال
ومعنى جل

(١) قوله وإضافة
الحدوث للضمير الخ
المناسب وإضافة جهة
الحدوث للبيان والتقدير
جهة هي حدوثها كما
يأتى له بعد اه

الآتي تقريره وفي بعض النسخ الشبهة بالافراد وقوله التي أوردها الملحدة أي على دليل أهل السنة الذي استدلو به على حدوث العالم وحاصله ان العالم اجرام واعراض فاستدلوا على حدوث الاعراض بتغيرها وعلى حدوث الاجرام بحدوث الاعراض لانها ملازمة لها وملازم الحادث حدث فقوالوا في تقرير الدليل على حدوث الاجرام العالم صفاته أي اعراضه حادثة وكل من كان كذلك فهو حادث ينتج العالم بمعنى الاجرام حادث وان شئت قلت العالم أي الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ملازم الحادث فهو حادث ينتج العالم حادث * ثم ان الملحدة اعترضوا كبرى هذا الدليل وقالوا لانسلم أن من صفاته حادثة حادث ولا أن كل ملازم الحادث حادث لان ذلك انما يلزم لو كانت الحوادث التي لازمت الاجرام لها مبدءا يفتتح به عددها ونحن نقول لامبدء لها بل ما من حادث الا وقبله حادث وهكذا لا الى أول فالاجرام قديمة وقام بها أعراض حادثة لأول لها ألا ترى أن السموات قديمة واعراضها وهي الحركات حادثة لأول لها افراد الشارح بالعالم بعضه وهو السموات اذ هي التي يقولون بقدمها من العالم العلوي وبقدم العناصر الاربع الماء والتراب والهواء والنار من العالم السفلي أما أشخاصنا مشلا فهي حادثة باتفاق منا ومنهم ومراده باعراضه حركات تلك الافلاك فعندهم اجرام الافلاك قديمة وحركاتها اللازمة لها أي كل حركة منها حادثة والقديم جنس تلك الحركة ولا يلزم من حدوث تلك الحركات حدوث السموات لعدم مبدء افتتح منه تلك الحركات أجاب أهل السنة عن ذلك بأجوبة منها لزوم التناقض في قولهم حوادث لأول لها اذ مقتضى كونها حوادث أن يكون لها أول ومقتضى لأول لها عدم الحدوث ومنها أنه لا وجود للجنس الا في ضمن أفراد باتفاق منا ومنهم فيلزم من كونها حادثة أن يكون جنسها حادثا وهي لازمة للاجرام فيلزم أن تكون تلك الاجرام حادثة ومنها برهان التطبيق وهو أن تفرض حركات من الآن الى ما لا نهاية له في جانب الماضي ثم تفرض حركات زمن نبينا ﷺ الى ما لا نهاية له في جانب الماضي أيضا بأن تقسم الحركات من زمن نبينا الى ازال نصفين ثم تزيد على أحدهما الى زمننا ولا تزيد على الآخر حتى يوجد جملتان حقيقة ثم تطبق أي تقابل حركة من الآن بحركة من آن سيدنا محمد ﷺ فان تساوت تلك الحركات بأن كان كلما أخذت حركة من هذه السلسلة وجدت مقابلا حركة من السلسلة الاخرى لزم مساواة الناقص للكامل وان لم يتساويا بأن أخذت حركة من هذه السلسلة فلم تجد من السلسلة الاخرى حركة تقابلها لزم تناهي الناقصة ويلزم من تناهيها تناهي الاخرى لانها لم تزيد عليها الا بقدر متناه والزائد بالقدر المتناهي يلزم أن يكون متناهي والتساوي يستلزم الحدوث وأن يكون لها أول فبطل قولهم حوادث لأول لها وبعضهم قرر برهان التطبيق على وجه آخر سيأتي معز يادة (قوله اتصف بالرفعة الخ) ان فسرت الرفعة بالعظمة أي الصفات الدالة على العظمة كالقدرة والارادة ونحوهما كان قوله وتنزه الخ مغاير له وأفاد الكلام حينئذ ان مرجع جل لصفات مطلقة ثبوتية كانت أو سلبية وان فسرت بالتنزه عن كل نقص مأخوذ من الترفع بمعنى التعالي عن النقائص كان قوله وتنزه الخ تفسير له وأفاد الكلام حينئذ ان مرجع جل للصفات السلبية فقط وقوله انفرد بصفة الجلال فسر بعضهم صفات الجلال بالصفات السلبية ووجه تسميتها بذلك أنه يقال جل عن كذا أي تنزه عنه وحينئذ يكون عز مراد فالجل على المعنى الثاني المتقدم وفسرها بعضهم بما هو أعم من صفات السلب والثبوت فيكون مرادفاله على المعنى الاول المتقدم أيضا وقد تطلق صفات الجلال أيضا على ما قبل صفات الجلال فالاولى كالقهر والبطش والقبض والانتقام والثانية كالرجة والبسط والغفران وهذا الاحسن أن يراد بجل صفات السلب وبعض صفات الثبوت فيكون من باب تقديم التخلية على التحلية (قوله أو غلب) أي قهر وقوله لانه الخ تعليل له وعلى هذا يكون عز مغاير الجلال (قوله أو حي الله اليه الاحكام) أي سواء كان له كتاب أو نسخ لشرع من قبله أم لا واعتراض على هذا التعريف بانه غير جامع لعدم شموله من لم يوح

اتصف بالرفعة التي لا تماثل وتنزه عمالا يليق به ومعنى كثر انفرد بصفة الجلال أو غلب لانه قاهر لجميع الاشياء وقوله وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام أي ما يجب في حقهم وما يستحيل وما يجوز والرسول هو الذي أوحى الله اليه الاحكام وأمره بتبليغها فان لم يؤمر بالتبليغ

اليه أحكام بل أمر بالعمل بشرع من قبله كزكريا ويحيى وداود وسليمان وغيرهم من رسل بني إسرائيل
المبعوثين بعد موسى فإنه لم يوح اليهم أحكام بل أمروا بالعمل بأحكام التوراة وأما زبور داود فكان مجرد
قصص ومواعظ لأحكاما وأجيب بأن المراد بإحكام الأحكام ما يشمل إحياء العمل بها فيدخل من ذكر لانه
أوحى اليهم العمل بما في التوراة (قوله فهو نبي) أى فقط والافالرسول نبي أيضا (قوله فيما يجب الخ)
هذه الفاء تسمى فاء الفصيحة لافصاحتها أى دلالتها على شرط مقدر تقديره ان أردت معرفة ما يجب فيما يجب
الخ والمراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء بخلاف الوجوب المتقدم في قوله ويجب على كل مكلف شرعا الخ فان
المراد به ما يثبت على فعله أى اعتقاده ويعاقب على تركه والمراد بعدم قبول الانتفاء عقلا أو شرعا أى بالدليل
العقلى أو الشرعى وكذا يقال فى الاستحالة الآتية فان المراد به عدم قبول الثبوت عقلا أو شرعا فالمراد بالواجب
والمستحيل فى كلامه ما هو أعم من العقليين والشرعيين بدليل ماسياتى فى البراهين فإنه بين بعض العقائد
بالعقل وبعضها بالقل بخلاف الواجب والمستحيل اللذين تعرض لتعريفهما سابقا بقوله فالواجب ما لا يتصور
الخ فان المراد بهما الواجب والمستحيل العقليان فقط فان قلت ظاهر قوله سابقا ويجب على كل مكلف أن
يعرف ما يجب الخ ان الواجب معرفة جميع الواجبات والمستحيلات لان ما من صيغ العموم واثباته هنا
من التبعية ظاهرا فى أنه لم يبين جميع ما يجب بل بعضه وهو العشرون فيقتضى أن المكلف مطالب بزيادة
عليها وليس كذلك والجواب ان كلامه سابقا باعتبار كماله تعالى مطلقا فيجب علينا أن نعتقد أن له تعالى
صفات أى كالات لانهاية لها فى نفس الامر الا أن بعضها ككفنا به تفصيلا لقيام الدليل عليه كذلك وهو
ما ذكر هنا وبعضها ككفنا به اجالا فقوله ويجب على كل مكلف أن يعرف أى تفصيلا فى التفصيل واجالا
فى الاجالى وقوله فيما يجب معناه ان أردت معرفة ما يجب تفصيلا فبعض الواجب المتقدم وهو الواجب
مطلقا عشرون وهى الواجبة تفصيلا ولا يرد الاشكال الاول كانت العشرون بعض الواجب تفصيلا
وليس كذلك بل هى الواجبة تفصيلا وذلك بعض الواجب مطلقا (قوله من معنى بعض) فيه نظرا ذل لو كانت
بمعنى بعض لكانت اسما فكان الاولى أن يقول من للتبعض وقوله أى من بعض كان الاولى حذف من
فيقول أى وبعض لما يلزم على كلامه من الجمع بين التفسير والمفسر (قوله لان صفات مولانا) تعليل لجعل
من معنى بعض (قوله لا تنحصر فى هذه العشرين) أى لا تختص بها وعدم الحصر فى العشرين صادق
بالزيادة عليها مع النهاية وبالزيادة مع عدم النهاية فقوله اذ كماله تعليل لعدم الانحصار بما هو أخص منه
لقصوره على الصورة التى لكانت هى المقصودة اقتصر عليها فى التعليل (قوله لانهاية لها) أى فى
نفس الامر وثبوت ما لانهاية له ليس ممنوعا عقلا بالنسبة للقديم سواء كان فى الصفات الوجودية أو غيرها
اما بالنسبة للحادث فان كان بمعنى لا أول له ولا آخر فستحيل وان كان بمعنى ان له أول ولا آخر له فثابت كنعم
الجنان فإنه لا يتناهى بمعنى انه لا ينقطع أبداحتى لا يتجدد بعدها شئ وأما كل ما وجد منها فيما مضى الى زمن
الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهى فصفاته تعالى لانهاية لها فى نفس الامر وقولهم كل ما دخل فى الوجود فهو متناه
مخصوص بالحادث ومع كونها غير متناهية يعلمها الله تفصيلا وما يترأى من التناهى فهو بحسب عقولنا
القاصرة فان هناك أمور يجب تسليمها وان لم تسعها عقولنا ككرامات الاولياء فانها موجودة فى نفس
الامر ويجب تسليمها وان كانت العقول لا تسع ذلك (قوله ولم يكلفنا الله) أى تفصيلا لا بمعرفة أى التصديق
وقوله ما نصب عليه دليلا أى تفصيلا عقليا كان أو نقليا وقوله وتفضل علينا باسقاط التكليف أى تفصيلا وأشار
بقوله وتفضل الى أنه يجوز للولى أن يكلفنا بها تفصيلا مع كونها غير متناهية خلافا للمعتزلة القائلين بمنع
التكليف بما لا يطاق فى ذلك اشارة الى رد مذاهبهم وأما أهل السنة فجمهورهم على جواز ذلك التكليف وان
لم يقع فى غير العقائد أما فيها فوقع على القول بان النظر واجب على كل أحد وان لم يكن فيه أهلية لفهمه وانما

فهو نبي

ص (فما يجب لمولانا
جل وعز عشرون
صفة وهى الوجود)
(ش) من معنى بعض
فهى للتبعض أى من
بعض ما يجب لان
صفات مولانا جل وعز
الواجبة له لا تنحصر فى
هذه العشرين اذ كماله
لانهاية لها ولم يكلفنا
الله الا بمعرفة ما نصب
لنا عليه دليلا وهى
هذه العشرون وتفضل
علينا باسقاط التكليف
بما لم ينصب لنا عليه
دليلا أى الوجود وقوله

سقطت المؤاخذه به تفضلا منه تعالى والخلاف بينهم انما هو في الوقوع فبعضهم أثبتوه وبعضهم نفاه وتفصيل ذلك يعلم من شرح المحلى على جمع الجوامع (قوله والعشرون صفة هي الوجود) الصفة والوصف والنعته عند النحاة بمعنى واحد وهو التابع المخصوص وأما عند المتكلمين فقد يطلق الوصف بمعنى الصفة وقد يفرق بينهما بأن الصفة ما قام بالموصوف والوصف ما قام بالواصف اذ هو الاخبار بقيام الصفة فهو صفة الواصف وهي صفة الموصوف وانما قدم الوجود لانه كالاصل بالنسبة الى باقي الصفات اذ الحكم بما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز كالتفريع لتقديمه عليها يشبه تقديم التصور على التصديق واتفق جمع الملل مؤمنها وكافرها على وجوب وجود الصانع ولا عبرة بقول جماعة من جهلة الفلاسفة ان حدوث العالم امر اتفاقي بغير فاعل لانه بديهى البطلان ولذا لما ألف ابن القيم مائة حل بعير في علم التوحيد وزفها السلطان ومشى العلماء معها سأله امرأة وهي لا تعرفه فاخبرها فقالت أفي الله شك فقال لا لكن رب بما تطرأ شبهة فتدفع بهذه الكتب فقالت كل من جادل في الله خرقت عينه باصبعي وقوله الى آخر ما ذكر جواب عما يقال الوجود ليس هو العشرين فلا يصح الاخبار وحاصل الجواب أن الخبر ليس الوجود فقط بل هو وما عطف عليه فيلاحظ في مثل ذلك عطف تلك الاشياء وجعله شيئا واحدا قبل الاخبار بها فكل واحد منها لا محل له من الاعراب بل الاعراب للجموع والحكم به على كل واحد من باب الحكم على الجزء بحكم الكل (قوله والوجود صفة) هذا تعريف له بناء على القول الضعيف وهو قول الرازي القائل بان الوجود غير الموجود وقوله ثبوتية أى لها ثبوت أى تحقق في الخارج عن الذهن لا تنصف بالوجود أى خارجا بحيث تمكن رؤيتها بالبصر كالمعاني وبالعدم أى بحيث تكون أمرا عديما كالقدم والبقاء اذ لو اتصفت بالاول لكانت موجودة ووجودها متصف أيضا بالوجود وهكذا فيلزم التسلسل ولو اتصفت بالثاني لزم أن الشئ الموصوف بالوجود يتصف بالعدم أيضا وذلك تناقض فثبت انها واسطة بين الوجود والعدم بناء على القول باثبات الواسطة وسيأتي الكلام عليه * واعلم أن التعريف المذكور شامل للمعنوية فهو من التعريف بالاعم وقد أجازوه المتقدمون من المناطق وفي بعض النسخ نفسية وهو غير ظاهر لانه انما يجري على القول المعتمد القائل بان الوجود عين الموحود مع أن هذا التعريف مبنى على مقابله كما مر (قوله لانها من جملة الاحوال) علة لقوله لا توصف بالوجود الخ وقوله عند القائل بها أى وهو ضعيف والحق لاحال أى لا واسطة بين الوجود والعدم فالوجود ليس حالا بل هو عين الموجود وليس هناك صفات ثابتة في الخارج زائدة على المعاني تسمى حالا ومعنوية بل المعنوية عبارة عن قيام المعاني بالذات وذلك القيام أمرا اعتباري لا ثبوت له الا في الذهن فن أثبت الاحوال يقول قام بالذات صفتان العلم مثلا وكونه عالما ومن نقاها يقول لم يقم بها الا صفة واحدة فقط وهي العلم مثلا وأما الكون عالما فليس صفة زائدة بل هو أمر اعتباري وهو قيام العلم بالذات وأما ما اشتهر من أن نافي المعنوية كافر فالمراد به نافيها مع اثبات أضدادها كأن ينفي كونه قادرا ويثبت كونه عاجزا وينفي كونه عالما ويثبت كونه جاهلا وهكذا لانافي ثبوتها في الخارج وزيادتها على المعاني لان هذا هو الحق كما سيأتي وهذا كقولهم نافي المعنى كافر فالمراد به نافيها مع اثبات أضدادها كأن ينفي القدرة ويثبت العجز وهكذا لانافي ثبوتها في الخارج وزيادتها على الذات فان المعتزلة ينفونها ويثبتون المعنوية مع أنهم لا يكفرون * واعلم أن الامر الاعتباري يطلق على ما اعتبره المعتبر وفرضه الفارض مع كونه ليس له تحقق في نفسه كببحر من زئبق وهذا ليس مرادا هنا ويطلق على ما له تحقق في نفسه بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض لكن لا ثبوت له في الخارج بل في الذهن كالا مكان وهو المراد هنا والفرق بين الاحوال على القول بها وبين الامور الاعتبارية بهذا المعنى أن الاولى ثبوتها خارجي أيضا بخلاف الثانية فذهني ولذا كانت الاولى من متعلقات القدرة دون الثانية وكل منهما صفة ثبوتية لا تمكن رؤيتها لعدم ارتقاها الى درجة

والعشرون صفة هي الوجود الى آخر ما ذكر الوجود صفة ثبوتية لا توصف بالوجود ولا بالعدم لانها من جملة الاحوال عند القائل بها

الوجود وان كان ثبوت الثانية أنزل من ثبوت الاولى بخلاف الصفة الوجودية كالقدرة فانها تمكن رؤيتها لولا المانع ولذا تدعهم يقولون ان مصحح الرؤية هو الوجود (قوله وهي الحال الخ) بعد أن عرفها بالتعريف الاعم شرع يعرفها بالتعريف الاخص فقال وهي الحال الخ وهذا تعريف للوجود مطلقا أى سواء كان قديما أو حادئا لا يقال هما حقيقتان مختلفتان فلا يمكن اجتماعهما في تعريف واحد لا نقول هذا التعريف رسم بالعرضيات لاحد تحقيق بالذاتيات والمنع انما هو في الحد في الرسم فان قلت ان قوله الواجب للذات ظاهر في الوجود القديم وهو وجود المولى لا في وجودنا لانه يقبل الانتفاء فكيف يجعل التعريف شاملا لهما قلت ليس المراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء حتى يرد ما ذكر بل المراد به عدم الانفكاك فغنى الواجبة للذات الثابتة لها ثبوت لا ينفك عنها وذلك لا ينافي قبول الانتفاء لان وجوب شئ لشيء لا يستلزم سلب عدم السابق عليه فوجودنا وان كان يقبل الانتفاء لكنه لا ينفك عن الذات والمراد بالذات ما يشمل ما قام بنفسه وما قام بغيره لا مقام بنفسه فقط ألا ترى أن البياض والسواد مثالا يتصفان بالوجود وان اللونية صفة نفسية لهما مع انها معرضان قائمان بغيرهما (قوله مادامت الذات) مامصدرية ظرفية متعلقة بالواجب أى الواجب مدة دوام الذات وانما كانت مصدرية لتأويلها مع ما بعدها بمصدر و ظرفية لنيابة هذا المصدر عن الظرف نيابة المضاف اليه عن المضاف اذ صريح المصدر ينوب عن الظرف في اعرابه والدلالة عليه فكذا ما أول به كما هنا فان تقديره دوام الذات وهذا المصدر نائب عن الظرف أعني مدة فهو من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ودام تامة لا خبر لها أو أظهر في محل الاضمار ولم يقل مادامت لدفع توهم عود الضمير على الحال وهو فاسد فان قلت أى فائدة لزيادة هذا القيد أعني قوله مادامت الذات مع أن التعريف بدون صحیح قلت فأنته التنبيه على ان الذات ملزومة للوجود فتمت تحققت الذات تحقق وجودها لان الامر النفسى لا يتخلف عما هو نفسى له ولذا يقال ما بالذات لا يتخلف فزاد ذلك القيد لافادة الازوم * لا يقال هو مستفاد من قوله الواجبة للذات لما تقدم من ان معناه الثابتة لها ثبوت لا ينفك عنها لا نقول هو أظهر في افادة ما ذكر وهذا كله ان جرينا على اخراج المعنوية بقولنا غير معللة كما صنع الشارح فان جرينا على ماسياني من اخراجها بمادامت الذات كان هو المحتاج اليه دون قوله غير معللة بعلة وقوله غير بالنصب حال من الحال على مذهب من يرى محجى الحال من الخبر فان الخلاف ثابت فيه كمجيئه من الميتدا أو من ضمير الواجب ولا يصح أن يكون خبر الدام بناء على انها ناقصة لان الذات لا تعلل قال بعضهم وكذا لا يصح أن يكون بالرفع صفة للحال لان لفظها معرفة وغير مكررة وفيه نظر لان لفظ الحال وان كان معرفة لكنه نكرة معنى فيصح أن يكون غير صفة له (قوله فأخرج بالحال الخ) جعل المعاني والسلبية غير حال مجرد اصطلاح ولا مشاحة فيه وقوله وأخرج الاحوال المعنوية لاحاجة الى اخراجها بذلك لانها خارجة بقوله مادامت الذات فان معناه ان الوجود هو الحال الواجب للذات بقيد دوام الذات فخرج ما لم يدم بدوام الذات كالمعنوية فان دوامها بدوام معانها لا بدوام الذات فهي ثابتة للذات مادامت الذات وحيث أن القيد المذكور لبيان الواقع لا للاحتراز لكان ما كان أصح في اخراج مما قبله أحال الشارح اخراج عليه وقيل ان قوله مادامت الذات خرج به المعنوية الحادثة وغير معللة بعلة خرج به المعنوية القديمة وفيه بعد هذا وأورد على التعريف المذكور أن الوجود كالمعنوية في كونه معللا فان معناه ثبوت الشئ أى حصوله في الاعيان على القول بأنه حال فلا بد من صفة تقتضى ذلك الحصول وأجيب بأنه لا يجوز تعليل الحصول المذكور بصفة قائمة به لان اتصافه بها مسبوق بحصوله في نفسه اذ حصول الشئ في نفسه سابق على حصول غيره له فلو كان حصول غيره له علة لحصوله لزم الدور (قوله أى تلزمها) أشار به الى أن المراد بالتعليل التلازم لا التأثير اذ المعاني ليست مؤثرة في المعنوية فان اعتقاد ذلك كفر وكذا كل موضع

وهي الحال الواجب
للذات مادامت الذات
غير معللة بعلة فأخرج
بالحال المعاني والسلبية
وقوله غير معللة بعلة
أخرج الاحوال
المعنوية لانها تعلل
بالمعاني أى تلزمها

أطلق فيه التعليل عند أهل السنة فالمراد به ما ذكر (قوله كقادر) الأولى ككونه قادرا اذ قادر اسم من
 أسمائه تعالى لاصفة وكذا يقال فيما بعده (قوله فانه معلل بقيام القدرة) فيه تسمح اذ العلة هي القدرة
 لقيامها لانه أمر اعتباري فكان الأولى حذفه وكذا يقال فيما بعد الآن يقال انه من اضافة الصفة باعتبار
 التأويل الى الموصوف والاصل بالقدرة القيام أي القائمة وانما ارتكب ذلك التسميح لان مجرد القدرة مثلا
 بدون اعتبار قيامها بالموصوف لا يستلزم الكون قادرا مثلا ولذا تسميهم كثيرا يقولون يلزم من قيام القدرة
 بمحل كون المحل قادرا وهكذا (قوله واختلاف الخ) كالاستدراك على ما قبله كأنه قال ما تقدم مما يقتضي
 أن الوجود غير الموجود ليس متفقا عليه لانه قد اختلف الخ (قوله هل هو نفس ذات الموجود الخ) وعليه
 فالوجود مشترك اشتراكا لفظيا كلفظ عين ونحوها من المشتركات اللفظية الموضوعة لكل من معانيها
 على حدته فليس هنا وجود مطلق ووجود خاص هو فرد له بل ليس هناك الاحقائق مختلفة يطلق على كل
 واحد منها لفظ الوجود على سبيل الاشتراك اللفظي بخلافه على القول الآتي فانه مشترك اشتراكا معنويا
 كإنسان فهو متواطئ بين أفراد له لا مشكك كالبياض لعدم اختلاف الافراد وقد استدل على هذا أعني
 كون الوجود عين الموجود بحجج منها أنه لو كان زائدا لم يخل اما أن يكون موجودا أو معدوما فان كان
 موجودا لزم التسلسل لان وجوده يتصف أيضا بوجود أيضا وهكذا فيلزم ما ذكر وان كان معدوما لزم اتصاف
 الشيء وهو الوجود بنقيضه وهو العدم وذلك محال ورد أيضا بأن المتمتع اتصاف الشيء بعين النقيض كأن يقال
 الوجود عدم أو الموجود معدوم أما اتصافه بنقيضه على وجه النسبة كأن يقال الوجود عدمي أو الاشتقاق
 كأن يقال الوجود معدوم فلا يمتنع وما هنا من هذا القليل لانا قد قلنا الوجود معدوم أي لا تحقق له في الخارج
 ولا يلزم من ذلك أن الذات المتصفة بالوجود معدومة لان العدم قائم بوصفها وهو الوجود لاهها ونظير ذلك
 السواد قائم بالجسم ونقيض الجسم لا جسم والسواد فرد من أفراد لان كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد
 نقيضه فالجسم متصف بالسواد ومن أوصاف السواد أنه لا جسم فقد اتصف بعدم الجسمية ولا يلزم منه أن
 الجسم معدوم لان المتصف بالعدم انما هو القائم به لاهو فيصدق أن الجسم ذو لا جسم وكذا ما نحن فيه
 فان العدم وصف للوجود القائم بالذات فهو وصف للقائم بها ولا يلزم من ذلك أن تكون متصفة به بل هي
 متصفة بذى لا وجود ولا محذور فيه ومنها ما ذكره الاشعري وهو انه لو كان الوجود زائدا على الماهية
 عارضها لكانت الماهية من حيث هي غير موجودة أي كانت في مرتبة معروضة للوجود أي صالحة
 خالية عنه فكانت معدومة لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم اتصاف المعدوم بالموجود وهو تناقض
 ورد بأن الممكن هو ما لا تقتضي ذاته أن يكون موجودا أو معدوما فلما كان صالحا لان يتوارد عليه
 الوجود والعدم على سبيل البديل كان في نفسه عاريا عنهما بمعنى أن ماهيته في حد ذاتها وهي مرتبة
 معروضيتها للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما فقوله فكانت معدومة فيلزم الخ في حيز
 المنع ومع هذا فالحق ما ذهب اليه من ان الوجود عين الموجود وانه لا حال ثم ان أكثر الشيوخ أخذ بظاهر
 كلامه في الدليل المذكور فأبقى هذه العبارة على ظاهرها فقال معنى كون الوجود عين الموجود انهما متحدان
 مفهوما وما صدقا والمحققين أو لولها فأولها السعد بقوله معناها ان الوجود ليس له تحقق في الخارج
 زائد على تحقق الذات بل هو أمر اعتباري فليس للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر
 بحيث يكون هناك شيان متحققان خارجا كالجسم والبياض وهذا لا ينافي كونه أمرا اعتباريا يلاحظ في
 الذهن زيادة على ملاحظة الذات كما كان الحادث فان الامكان أمر اعتباري يلاحظ في الذهن زيادة على
 ملاحظة الحادث كما مر (قوله فلا يكون صفة) أي لان الصفة اسم للأمر الزائد على الموصوف وهذا ليس
 كذلك على ما سيأتي (قوله وهو مذهب الشيخ أبي الحسن) واسمه على منسوب الى أبي موسى الاشعري

كقادر فانه معلل بقيام
 القدرة بالذات وكذا
 مر يد معلل بقيام الارادة
 الى آخرها واختلف في
 الوجود هل هو نفس
 ذات الموجود فلا يكون
 صفة على هذا القول
 وهذا مذهب الشيخ
 أبي الحسن الاشعري

الصحابي والماتريدي اسمه محمد (قوله وقد تسامح الشيخ الخ) هذا جواب عما يقال اذا كان مذهب الاشعري ان الوجود عين الموجود فكيف يعده المصنف التابع له من الصفات وحاصله انه تسامح أي تجوز بان أطلق اللفظ على غير ما وضع له لعلاقة المشابهة من حيث الوصف في اللفظ فهو استعارة مصرحة وليس في ذلك جمع بين الطرفين كما توهمه بعضهم لانهم لم يجتمعوا في جملة واحدة على وجه ينبي عن التشبيه وقوله ووجه التسامح أي وعلاقة المجاز * وحاصله ان الوجود يكون وصفا في اللفظ كالصفة فكما يقال الله عالم يقال الله موجود فلما حصلت المشابهة بينهما من هذه الخئية صح اطلاق الصفة عليه وان كان في المعنى ليس أمرا زائدا وعلى هذا فيكون اطلاقها عليه وعلى سائر الصفات من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وهذا كله ان جرى بنا على عدم التأويل في عبارة الشيخ السابقة فان جرى بنا على ما هو الحق من تأويلها فلا تسامح لان الوجود حينئذ يكون أمرا اعتباريا وهو زائد على الذات في التعلق فاطلاق الصفة عليه حقيقة لا مجاز لان الصفة كما سيأتي تطلق على الامر الوجودي وتطلق على ما ليس بذات الشامل للوجودي وغيره ومن ثم اعترض السكتاني على قوله فتصفها بالوجود لفظا بقوله ظاهره أن هذا اطلاق حده اللفظ لا يتعدى الى المعنى أصلا والمعنى عليه ذات مولانا يطلق عليها لفظ الوجود أو نحو هذا وليس كذلك اذا اخفاء في ان ثبوت الوجود لله تعالى حكم تصديقي برهن عليه المتكاملون في كتبهم وأثبتوا صحته بحدوث العالم وامكانه وذلك يؤذن بأنه عندهم اسناد معنوي وذلك يحصل بجعله أمرا اعتباريا انتهى بياضاح (قوله زائد على الذات) أي صفة ثابتة في الخارج لم تصل الى درجة الوجود بل هي واسطة بينه وبين العدم كالمعنوية فهي من جملة الاحوال عند القائل بها وقد استدلوا على ذلك بحجج منها ان ذاته غير معاملة لنا ووجوده معلوم لنا ينتج من الشكل الثاني ذاته غير وجوده وفيه نظر لان وجوده معلوم لنا من حيث الوصف فقط وهو أن ذلك الوجود لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم وأما حقيقته فغير معاملة لنا فقولهم وجوده معلوم لنا دون ذاته في حيز المنع وقالت الفلاسفة الوجود غير الموجود في الحادث عينه في القديم لانه تعالى واجب الوجود وهو لا يكون عندهم الا واحدا من كل وجه فلو زاد وجوده لتكثر لان الموصوف عندهم يتكثر بتكثر الصفات وذلك يؤدي الى التركيب المؤدى الى الامكان وهو مناف للوجوب ولا يخفى بطلان ما ذهبوا اليه وقالت الكرامية الوجود صفة معني كالقدرة مثلا ويمكن توجيهه بنحو ما احتج به على القول الثاني الذي هو قول الرازي * واعلم أن الواجب على المكلف الايمان بوجوده تعالى ولا يجب عليه اعتقاد كون الوجود عيناً أو غيراً وبصفاته ولا يجب عليه اعتقاد كونها عين الذات أو غيرها ولا البحث عن كفياتها وتعلقاتها وتعدداتها واتحادها فان ذلك لم يأمر به الشرع وسكت عنه الصحابة والتابعون بل نهوا عن الخوض فيه لانه بحث عن كيفية ما لا تعلم كيفية بالعقل فالاسلم الامساك (قوله والقدم والبقاء) معطوفان على الوجود ثم ان قطع النظر عن العامل أعني فما يجب كان عطفهما عليه من عطف المغاير لانه صفة نفسية وهما صفتان سليبتان نعم ان اعتبر انه حينئذ يتحقق في القديم والحادث وهما لا يتحققان الا في قديم صح أن يكون من عطف الخاص على العام وكذا ان قلنا ان الصفات الثلاثة نفسية أو سلبية اذ الوجود على الاول حال واجب له تعالى ألا وأبدا والقدم حال واجب له تعالى ألا فقط والبقا حال واجب له تعالى أبدا فقط وعلى الثاني الوجود سلب العدم مطلقا سابقا كان أولا حقا ومستمر والقدم سلب العدم السابق والبقاء سلب العدم اللاحق وان نظر للعامل المذكور كان من عطف اللازم على الملزوم لان الوجود من حيث وصفه بالوجوب يلزمه القدم والبقاء اذ كل من وجب وجوده وجب قدمه وبقاؤه وعطف البقاء على القدم حينئذ كذلك اذ كل من ثبت له القدم استحال عليه العدم (قوله في حقه تعالى) احترز به عن القدم في حق الحوادث كما في قولهم هذا بناء قديم فانه عبارة عن طول مدة وجوده وان كان مسبوقا بالعدم وضبط طول المدة بسنة فاذا قال كل من كان قديما من عبيدي فهو حر عتق من له عنده

وقد تسامح الشيخ في
عده صفة لان الصفة
زائدة على الذات لا نفس
الذات ووجه التسامح
انك تقول ذات الله
موجودة فتصفها
بالوجود لفظا وقيل هو
زائد على الذات فلا
تسامح في عده صفة على
هذا القول
(ص) والقدم والبقاء
(ش) القدم في حقه تعالى

سنة ثم انه في اصطلاح المتكلمين حقيقة في قدم المولى تبارك وتعالى مجاز في حق الحوادث وفي اصطلاح اللغويين بالعكس والصحيح أنه يجوز اطلاق القديم عليه تعالى فيقال هو جلد وعز قديم لثبوت ذلك بالاجماع ووروده في بعض الروايات بدل الاول ومتى ورد اسم في كتاب أو سنة ولو كانت السنة خبراً أحاد جاز اطلاقه عليه تعالى اتفاقاً وان أوهم نقصان لم يرد فيهما فان أوهم نقصان متنع اتفاقاً ولا فيه خلاف أجازة المعتزلة والقاضي من أهل السنة ومنعه بقية أهل السنة وهو الصحيح وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالي فجوز الصفة وهي مادلت على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما دل على نفس الذات وحدها أو مع الصفة وسيأتي التنبيه على هذا بوضح من هذه العبارة (قوله عبارة) أي معبر به وظاهره أن الواجب له تعالى لفظ قدم وليس كذلك الآن يقال في كلامه حذف والتقدير مدلول عبارة وذلك المدلول هو نفي العدم الخ ولوحذف عبارة وقال القدم نفي العدم الخ لكان أولى وكذا يقال فيما يأتي (قوله عن نفي العدم) النفي في العبارات المذكورة المراد به الانتفاء لا حقيقة الذي هو فعل الفاعل والانتفاء المذكور بمعنى العدم فيصير معنى التعريف الاول القدم هو عدم العدم السابق الخ ولا خفاء ان عدم العدم اما وجود أو ثبوت فيرد عليه حينئذ أمران الاول صدقه على الوجود الازلي فيقتضي كونه صفة سلبية وليس كذلك والثاني كون القدم ليس صفة سلبية لان العبرة في الوجودى والعدمى بالمعنى لا باللفظ ولذا ذهب بعضهم الى انه صفة ثبوتية وعرفه بهذا التعريف وجعله مقابلاً للقول بانه صفة سلبية والقول بانه صفة نفسية (قوله السابق للوجود الخ) اعترض على التعاريف الثلاثة حيث اعتبر الوجود فيها بأمرين الاول انها لا تشمل قدم الاحوال على القول بها الذي سلكه المصنف حيث عدها من جملة الصفات الواجبة له تعالى لانها ثابتة لا موجودة فالقدم بالنسبة لها عبارة عن نفي العدم السابق للثبوت وهكذا وأجيب بأنه أطلق الوجود وأراد الثبوت من باب اطلاق الخاص وارادة العام لكنه مجاز يفتقر الى قرينة ولا قرينة هنا الا أن يقال القرينة حالية والاحسن أن يجاب بان المراد بالوجود الوجود في نفس الامر والاحوال على القول بها تنصف بانها موجودة في نفس الامر أي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وان لم يكن لها وجود في الاعيان لان الوجود في نفس الامر أعم من الوجود في الاعيان اذ هو عبارة عن تحقق الشيء في نفسه بقطع النظر عما ذكر أو بان التعاريف المذكورة مبنية على الصحيح من نفي الاحوال الثاني أن أوصافه تعالى التنزيهية كالقدم وما بعده من السلوب يجب القدم لها عقلاً فلا يصح سلبه عنها لافي الازل ولا فيما لايزال ومع ذلك لا تشملها تلك التعاريف لعدم وجودها الآن يجاب بما تقدم من أن المراد بالوجود الوجود في نفس الامر بالمعنى المتقدم * لا يقال لو وجب لها القدم للزم التسلسل لان قدمها يتصف أيضاً بقدم وذلك القدم بقدم آخر وهكذا فيلزم ما ذكر * لانا نقول التسلسل لا يضر لافي الامور الوجودية لافي العدميات كما هنا ولا في الامور الاعتبارية وهذا كله ان قلنا بترادف القديم والازلي وان كلامهما معناه ما لا ابتداء لوجوده وهو التحقيق كما قاله الامام الفهرى المعروف بابن التماساني وهو محمد بن محمد بن علي بن شرف الدين التماساني شافعي المذهب مصري الدار أحد تلامذة المقترح مات في حدود خمسين وستمائة أما ان قلنا بتغايرهما وان القديم موجود لا ابتداء لوجوده والازلي ما لا ابتداء لوجوده أعم من أن يكون موجوداً أو معدوماً فلا يرد شيء من ذلك لان صفات السلوب لا تنصف بالقدم لعدم وجودها وانما تنصف بالازلية (قوله عن نفي الاولية) أي عن علم الاولية فهذا التعريف ظاهر في أن القدم سلبية وكذا ما بعده والاولية تطلق بمعنى الابتداء ويقابلها الآخرة بمعنى الانقضاء وتطلق بمعنى السبق على الاشياء ويقابلها الآخرة بمعنى البقاء بعد فناء الخلق والمناسب هنا الاول وقوله للوجود فيه ما تقدم واللام للتعدية متعلقة بالاولية بخلافها فيما قبله فانها بمعنى على متعلقة بالسابق وقوله أو عن نفي افتتاح الوجود أي كونه مفتوحاً وهذا التعريف قريب مما قبله كما مر (قوله كلها بمعنى

عبارة عن نفي العدم
السابق للوجود وان
شئت قلت أو عن نفي
الاولية للوجود أو عن
نفي افتتاح الوجود كلها
بمعنى

واحد) فيه نظر لانه ان أراد متحدة مفهوما فممنوع لما علمت من أن القدم على الاول أمر ثبوتى وعلى
الآخرين سلبى أو ماصداق كذلك لان ماصدقات الثبوتى أى جزئياته أمور ثبوتية و ماصدقات العدمى أمور
عدمية الآن يقال مراده أنها تؤل في نفس الامر الى شئ واحد وهو عدم الاولية للوجود أو مراده ان أوائلها
بمعنى وان اختلف متعلقها الذى بعدها (قوله والبقاء الخ) في كلامه حذف يدل عليه ما قبله أى في حقه تعالى
وهل يقال وأما في حق الحوادث فهو ما بقى له سنة أو لا يقال لم يرد في ذلك نص ويمكن القياس وقوله عبارة
عن نفي العدم الخ يعلم مما مر عدم اتحاد هذين التعريفين مفهوما و ماصدقا وفي كلامه حذف أيضا يدل عليه
ما تقدم والتقدير وهما بمعنى واحد وفيه ما مر ولم يأت بتعريف يقابل التعريف الثانى للقدم بأن يقول أو عن
نفي الآخرة للوجود ولعله تركه للمقايضة أو نظر الكون الآخرين في القدم بمعنى واحد كما مر فاقصر في
مقابلتهما على شئ واحد وقد علم مما تقرر أن كلاما من القدم والبقاء صفتان سلبيتان وهو الحق وقيل انهما
نفسيتان لان كلامهما عبارة عن الوجود المستمر في الماضى والمستقبل والوجود نفسى كما مر وقيل انهما
صفتان موجودتان يقومان بالذات كالعلم والقدرة وقيل القدم سلبى والبقاء وجودى ويعلم رده هذه الاقوال
من شرح المصنف (قوله ومخالفته تعالى الخ) عطفه على الصفات الثلاثة قبله من عطف اللازم على الملزوم
اذ من وجبت له تلك الصفات لزم أن يكون مخالفا للحوادث وانما أتى بالضمير العائد لمولانا عز وجل في هذه
الصفة والتي بعدها للتفنن أو لان المخالفة والقيام بالنفس لما كان يصح اتصاف الحادث بهما فيقال زيد مخالف
لعمرو في كذا وقائم بنفسه أى لا يحتاج الى غيره في أمور معاشه أى به للتخصيص على أن المراد المخالفة والقيام
بالنفس المناسبان له تعالى ولما أتى بالضمير العائد له جل وعز ناسب أن يأتى بكلمة تعالى الدالة على التنزيه لان
الاولى للعبد ذكر التنزيه متى ذكره تعالى أو أتى به الرد على المجسمة في هذه وعلى الجهمية وعلى النصارى في
الثاني بعدها ولم يكثر بقول التنوية حتى يأتى بها في الواحدانية لوضوح بطلانه كل الاتضاح وأل في بقية
الصفات اما خلف عن الضمير على مذهب الكوفيين أو للعهد بما بعده كل مؤمن فالوجود مثلا معناه الوجود
المعهود لكل مؤمن وهو المتعلق به تعالى وهكذا (قوله للحوادث) انما لم يقل للممكنات وان كان أعم لان
الحوادث هي التي يتوهم المماثلة بينها وبينه تعالى لمشاركتهما في الوجود والمماثلة لا تتوهم الا بين الشئين
المشتركين في الوصف فيحتاج لدفع ذلك التوهم بذكر المخالفة ولذا لم يذكرها المصنف الا بعد الحكم بالوجود
وجعله من صفاته تعالى حتى يوجد ذلك التوهم فيحتاج لدفعه بما ذكر ولم يقل للعوالم بالجمع لان الحوادث
أوضح ولشموها الموجودات خارجا والموجودات ذهنا كالحواطر النفسانية فانها حادثة أى متجددة بعد
عدم بخلاف العوالم فانها اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات في الخارج اما خارج الاعيان كالاجرام
والاعراض أو خارج الازهان كالجردات عن الجرمية والعرضية بناء على قول الفلاسفة المثبتين لهذا
القسم من العالم وجعلوا منه الملائكة والارواح ومذهب أهل السنة انها أجسام لطيفة نورانية والله تعالى
كما هو مخالف لذلك مخالف للموجودات في الذهن فقط كالحواطر المذكورة فلذا قال أبو اسحق الاسفرائينى
أجمع أهل الحق أن جميع ما قيل في التوحيد في كلمتين احدهما اعتقاد أن كل ما يتصور في الاوهام أى من
الحوادث وصفاتها فالله تعالى بخلافه لان الذى لا يتصور في الاوهام مخاوق له تعالى ثانيهما اعتقاد ان ذاته تعالى
ليست مشبهة بذات ولا خالية عن الصفات وقال بعضهم صحبت أر بعما تصوفى ومألثهم عن أربع مسائل
فلم يجبنى واحد منهم فاغتممت لذلك فرأيت النبى ﷺ فسألنى عن حالى فأخبرته بذلك فقال سل
مسئلتك فقلت له ما حقيقة التوحيد وما حد العقل وما حد التصوف وما حقيقة الفقر فقال عليه الصلاة
والسلام ما حقيقة التوحيد فهو ما خطر ببالك فهو هالك والله سبحانه وتعالى بخلاف ذلك وأما حد العقل
فأدناه ترك الدنيا وأعلاه ترك التفكير في ذات الله عز وجل وأما حد التصوف فترك الدعاوى وكتبان

واحد والبقاء عبارة
عن نفي العدم اللاحق
للوجود أو عن نفي
اتهاء الوجود
(ص) ومخالفته تعالى
للحوادث

المعاني وأما حقيقة الفقر فهو أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء وأنت راض عن الله تعالى في الحالين ولم يقل العالم بفتح اللام لما ذكر ولثلاثتهم تصحيفه بالكسر ولا يخفى فساد هذا إن قلنا إن المكسور لا يطلق الاعليه تعالى فإن قلنا أنه يطلق عليه تعالى وعلى الحوادث لعلم الصانع بها لم يضر ذلك التصحيف لصحة ارادة المكسور في الجملة (قوله أي لا يماثل شيئاً منها) كان الاولى أن يقول كما قال المصنف أي لا يماثل شيئاً منها لأن المتبادر أن أوصاف المنفى عنه المماثلة أخط وأتقص من أوصاف الآخروان كان المعنى واحداً ثم هذه المخالفة تنفي عنه تعالى الجريمة والعرضية ولوازمهما فلوازم الجريمة أربعة التركيب والتحيز والحدوث وقوله للاعراض كالمقادير والجهات والازمنة والقرب والبعد في المسافة والمماسية والحركة والسكون والصغر والكبر والطول والقصر ولوازم العرضية أربعة أيضاً حدوثه وعدم قيامه بنفسه ووجوب قيامه بغيره وعدمه في الزمان الثاني على القول بأنه لا يبقى زمانين ولا تنفي عنه كونه تعالى صفة قديمة لان الصفة أعم من العرض اذ العرض هو الصفة القائمة بالجزم فلا بد من زيادة القيام بالنفس (قوله وعبرة عن نفي المماثلة) لا يخفى ما في كلامه من التسمح اذ العبارة اللفظ المعبر به فيقتضي أن المخالفة لفظ وليس كذلك بل هي مدلول ذلك اللفظ فكان الاولى أن يقول المخالفة نفي المماثلة الخ وقد تقدم نظير ذلك (قوله ليست) جرماً أي عملاً فراغاً ولا حاجة لقوله كالأجرام لعلمه مما قبله * لا يقال مقتضى القاعدة وهي أن النفي اذا دخل على كلام مقيد بقيد كان مصبه ذلك القيد أن يكون المنفى في كلامه هو كالأجرام فيفيد ثبوت الجريمة له تعالى وهو باطل لانا نقول القاعدة أغلبية وقد يكون مصبه كلام من القيد والمقيد كما هنا أي ليست جرماً ولا كالأجرام وكذا يقال فيما بعد وهذا مع قطع النظر عن الاستغناء عن قوله كالأجرام والافهوه في الحقيقة مصبه المقيد فقط (قوله وصفاته) أي وكل صفة من صفاته فهو من باب الكلية وهي الحكم على كل فرد فرد لا من باب الكل وهو الحكم على المجموع لاقتضاءه أنه من مقابلة المجموع بالمجموع فيصير المعنى ومجموع صفاته ليس كمجموع صفات المخلوقات فيوهم أن بعضها كبعضها وهو فاسد (قوله مخصوصة) أي تعلق بها التخصيص أي الابداع فهو لازم لما قبله والنفي منصب على كل من الامرين وقوله بل هي قديمة أي ويلزم منه انها ليست مخصوصة وهو اضراب انتقالي عما قبله (قوله وأفعاله) أي مفعولاته وهي تعلقات القدرة التنجيزية كالخلق والرزق والاحياء والامانة وقوله حادثة مكتسبة مصب النفي قوله مكتسبة والافأفعاله وهي تلك التعلقات حادثة متجددة بعد عدم فهي متصفة بالحدوث بالمعنى المجازي وهو التجدد بعد عدم لا الحقيقي الذي هو الوجود بعد عدم فليست مخلوقة لان الخلق لا يتصف به الاحداث بالمعنى الحقيقي وأما أفعال العباد فهي حادثة مخلوقة لله تعالى مكتسبة لهم أي ليس لهم في أفعالهم الا الكسب وهو مقارنة قدرتهم الحادثة للافعال أو تعلق قدرتهم الحادثة بها أو ارادتهم لها على الخلاف في تفسير الكسب وذلك الكسب مقارن لتعلق القدرة القديمة بالفعل فاذا حرك الانسان يده تعلق بها قدرتان قدرة العبد على سبيل الكسب وقدرة الله تعالى على سبيل الخلق والكسب بالمعنيين الاولين أمر اعتباري لا يتصف بكونه مخلوقاً لله تعالى لان الخلق لا يتعلق بالا بالامور الوجودية كما علمت بخلافه بالمعنى الثالث (قوله بل هو الخالق للكائنات) اضراب انتقالي أشار به الى أن أفعال العبيد ليست مخلوقة لهم وانما لهم فيها مجرد الكسب والكائنات جمع كائن سواء كان من مكتسبات العبيد أو ليس من مكتسباتهم بل مخلوق لله تعالى وبيان ذلك أن الفعل الصادر من العبد كحركة يده تارة يكون مخلوقاً فقط كحركة المرتعش وتارة يكون مخلوقاً مكتسباً كحركة المختار فانها تعلق بها القدرتان قدرة الله تعالى وقدرة العبد فن حيث تعلق قدرته تعالى بها يقال لها حادثة مخلوقة لا مكتسبة ومن حيث تعلق قدرة العبد بها يقال لها حادثة مكتسبة فكل مكتسب مخلوق ولا عكس ولما كان زهوق روح المقتول ناشئاً عن حركة يد القاتل المكسوبة له أو خذ بالقتل وان كانت حركته مخلوقة لله تعالى

(ش) أي لا يماثل شيئاً منها لافي ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله والمخالفة للحوادث عبارة عن نفي المماثلة في الذات والصفات والأفعال أي ذات الله ليست كذات شيء من المخلوقات ليست جرماً كالأجرام وصفاته ليست كصفات المخلوقات حادثة مخصوصة بل هي قديمة وأفعاله ليست كأفعال المخلوقات حادثة مكتسبة بل هو الخالق للكائنات

(قوله بلا واسطة) احتراز عن فعل العبد فانه بواسطة كالكتابة التي بواسطة القلم فأشار بذلك الى المخالفة بين التأثير الذي هو فعل الله تعالى وبين فعل العبد الذي يقتدر الى الآلة ويحتمل أنه رد على من يقول ان الاسباب العادية تؤثر فيما قارنها بقوة أو دعوها الله تعالى فيها كالري بواسطة الماء والشبع بواسطة الطعام وغير ذلك وقوله ولا معين يحتمل أنه عطف تفسير على ما قبله ففيه ما مروى يحتمل أنه عطف مغاير ويكون ردا على قول الاستاذ أبي اسحق الاسفرائيني على ما نقل عنه وان كان بريثامنه ان فعل العبد كالحركة واقع بمجموع قدرتي الله تعالى والعبد على سبيل الخلق أي تعلق به القدرتان خلقا وإيجادا فهذا الاعتبار وجدله تعالى معين على خلق الفعل وهو العبد ولا شبهة في بطلانه (قوله ليس كمثل شيء) اعترض بأن الكاف بمعنى مثل فيكون مفادا الآية ليس مثل مثل شيء وهو خلاف المقصود الذي هو نفي مثله تعالى وأيضا الآية تدل حينئذ على إثبات مثل له تعالى وهو محال وأجيب عن ذلك بأمور منها أن الكاف زائدة وانما حكم بزيادتها دون مثل لانها حرف والحروف كثيرا ما تزداد بخلاف الاسماء ومنها ان المثل يطلق على الذات وعلى الصفات وينبغي أن يكون مستعملا في الآية بالمعنيين معا اما على سبيل الاشتراك بناء على جواز استعمال المشترك في معنييه أو على سبيل الحقيقة والمجاز بناء على جواز الجمع بينهما لان المصنف ادعى العموم في نفي المماثلة واستدل عليه بالآية * لا يقال الاستدلال عليه بها غير ظاهر بالنسبة للأفعال لعدم شمول المثل لها على هذا التأويل لانا نقول ان من جملة الصفات صفات الفعل لانها عند الاشاعرة كما مر تعلقات القدرة التنجيزية كالخلق والرزق وانما نص عليها الشارح في قوله وأفعاله ليست كأفعال المخلوقات الخ مبالغة في نفي المماثلة ومنها أنه من باب الكناية اذ يلزم من نفي مثل المثل نفي المثل لان الله تعالى موجود فلو ثبت له مثل لكان تعالى مثلا لذلك المثل فيصدق عليه تعالى أنه مثل مثل وقد نفت الآية مثل المثل فيلزم نفيه تعالى وهو باطل لانا قد فرضنا وجوده تعالى * واعلم ان الشيء يطلق عليه تعالى لانه سمي نفسه شيئا وقال صاحب بدء الامالي * نسمى الله شيئا لا كالايشاء * خلافا لمن بالغ في التنزيه من القدماء فامتنع من اطلاقه عليه تعالى بل منع اطلاق العالم والقادر وغيرهما عليه تعالى أيضا زعمانه أنه يوجب اثبات المماثلة وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كانت المعاني المشتركة بينه تعالى وبين غيره فبهما على السواء مع أنه لا تساوي بين شئيته تعالى وشئيته غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات وأشنع من ذلك امتناع الملحدة من اطلاق اسم الموجود عليه تعالى واما امتناع اطلاق الماهية عليه تعالى فذهب كثير من المتكلمين لاقتضاها المجانسة ولذا قال أبو منصور الماتريدي لو سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان أردت ما اسمه فهو الله الرحمن الرحيم أي مثلا وكذا يقال فيما بعد وان أردت ما صفة فسميع بصير وان أردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان أردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس قال في شرح المقاصد وما روى أن أبا حنيفة رضى الله تعالى عنه كان يقول ان الله تعالى ماهية ليس يعاها الا هو فليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل عن أصحابه العارفين بمذهبه ولما كان من مماثلته فقد مائلته لان المماثلة مفاعلة من الجانبين صح الاستدلال بالآية التي فيها نفي مماثلة المخلوقات له على نفي مماثلته تعالى للحوادث المذكورة في المتن وقدم فيها السلب على الاثبات وان كان في كثير من المواطن العكس تقديم التخلية على التحلية وأيضا لو قدم الاثبات بان قال وهو السميع البصير ثم ذكر النفي بعده أوهم التشبيه بان يكون سمعه تعالى باذن وبصره بمقدرة فدفع ذلك من أول الامر وصدر الآية رد على المجسمة كاليهود والجهوية وعجزها رد على المعطلة النافين لجميع الصفات لان ما فيها في قوة الجزئية وهي تناقض السالبة الكلية هذا ان جعلت من قصر الموصوف على الصفة قلبا أي انه متصف بهاتين الصفتين لا يتعداهما الى نفيهما كما تقول المعطلة كقولك زيد الكريم أي المقصور على صفة الكرم لا يتعداهما الى غيرها فان جعلت من قصر الصفة على الموصوف كان في ذلك رد عليهم وعلى عبدة الاوثان

بلا واسطة ولا معين ليس
كثله شيء وهو السميع
البصير والحوادث
هي المخلوقات

اذدعواهم ألوهيتها يقتضى انها تسمع وتبصر وقدم السميع على البصير لان السمع أشرف من البصر على الصحيح لانه ينعدم بانعدامه منافع كثيرة من أجلها ادراك العلوم الشرعية (قوله وقيامه تعالى بنفسه) هو من عطف اللازم على الملزوم بالنسبة لعدم الافتقار الى المخصص لفهم ذلك من صفة القدم اذ لا يقتقر الى المخصص الا لحدث وانما به عليه المصنف مع علمه مما سبق لان خطر الجهل في هذا الفن عظيم فلا يكتفى فيه بالملزومات عن اللوازم ومن عطف الخاص على العام بالنسبة لعدم الافتقار الى المحل ووجه ذلك ان الصفات المتقدمة تتصف بها الذات والصفات دون هذه فانها بهذا المعنى لا يتصف بها الا الذات فيقال ذات الله تعالى قائمة بنفسها أى لا تقتقر الى محل ولا يصح أن تقول صفاته قائمة بنفسها اذا لصفات لا تقوم الا بمحل والباه في نفسه يحتمل أن تكون للألة باعتبار المقابل أى لا بغيره فكأنه يقول غناه تعالى بنفسه لا بغيره ولا باكتساب أى انه أمر حصل له من قبل نفسه لا من قبل غيره وليس المراد أن نفسه آله في القيام حقيقة ويحتمل أن تكون للظرفية المجازية وان تكون للابسة والنفس في اللغة معان منها الذات وهو المراد هنا واستعمالها بهذا المعنى وارد في القرآن قال تعالى كتبكم على نفسه الرحمة ويحذركم الله نفسه ولا أعلم ما في نفسك وهذا الاستعمال حقيقى اذا لاصل في الاطلاق الحقيقة حلالا لمن قال انه من باب المشاكاة مدعيانها لا تطلق حقيقة الاعلى ذى حياة عارضة وازدواج النفس للضهير فيما ذكر من قبيل اضافة الشيء لنفسه قال الراغب فهذا وان كان من حيث انه مضاف ومضاف اليه يقتضى المغايرة واثبات شيئين من حيث العبارة فلا شيء من حيث المعنى سواء تعالى عن الاثنينية اهـ ولا كان القيام يطلق لغة على انتساب القامة وعلى الاحكام أى الاتقان تقول قام فلان بكذا بمعنى أتقنه وأحكمه وعلى الشدة تقول قامت الحرب على ساقها أى اشتد أمرها وعلى لزوم الشيء والاعتكاف عليه وعلى الاستغناء وهو المراد هنا فسر المصنف تبعاً لافى اسحق الاسفراينى بقوله أى لا يقتقر الخ وانما فسر هذه الصفة وما بعدها دون غيرهما من بقية الصفات لان معناهما مركب بخلاف غيرهما أولرد في هذه على من فسر القيام بعدم الافتقار الى المحل وهو المتعارف عند بعض المتكلمين ولا يخفى انه أولى من تفسير المصنف المذكور اذ عدم الافتقار الى المحل هو المحتاج اليه لعدم استفادته مما مركب بخلاف عدم الافتقار الى المخصص فانه غير محتاج اليه لعل من صفة القدم كما علمت وأما فى الوحدة فلقد دفع توهم أنواع الوحدة المعروفة عند الفلاسفة كوحدة الشخص وغيرهما مما سياتى انه لا يصح فى حقه تعالى ففسرها بمعنى من معانيها يليق به تعالى (قوله عبارة عن نفي افتقاره الخ) المراد بالنفي الانتفاء أى عدم افتقاره الخ وليس المراد به فعل الفاعل وتقديم التنبيه على ما في مثل هذه العبارة من المسامحة (قوله والمحل هو الذات) أى لا يمكن لان عدم افتقاره اليه تعالى مأخوذ من مخالفة تعالى للحوادث كما مر وتقدم انه لا يؤخذ منها نفي كونه صفة لان الصفة القديمة مخالفة للحوادث فلا يستغنى بالمخالفة عن القيام بالنفس (قوله يلزم أن يكون ذاتا لاصقة) أى خلافاً لنصارى قبحهم الله تعالى فى ذلك رد عليهم (قوله واستعماله عن المخصص الخ) تقدم ان صفة القدم تعنى عنه وتقدم الاعتذار عن المصنف في ذكره * واعلم ان الموجودات بالنسبة الى المحل والمخصص أربعة أقسام كما ذكره المصنف فى المقدمات قسم غنى عنها وهو ذات مولانا جل وعلا وقسم مفتقر اليها وهو الاعراض القائمة بالحوادث وقسم مقتدر الى المخصص دون المحل وهو الاجرام وقسم مود الى المحل ولا يقتقر الى مخصص وهو صفات مولانا جل وعز ولا يصح التعبير فى هذا القسم بالافتقار لما فيه من اساءة الادب وذلك لا يهاجم حديث القديم وقد أساء الادب فاطلق على صفاته أهم مفتقرة الى الذات نظر امنه لاستحالة قيامها بنفسه او وجوب قيامها بوصفها غافلا عما يفهمه لافتقار من فقد أمر يحتاج الى حصوله فان الجائع مثلاً يقتقر الى الاكل فاذا أكل وسبغ لم يوصف بالافتقار الى الاكل (قوله والوحداية) معطوف على الوجود والقياس كسرواوها لانها منسوبة للوحدة

(ص) وقيامه تعالى بنفسه أى لا يقتقر الى محل ولا مخصص
(ش) قيامه تعالى بنفسه عبارة عن نفي افتقاره الى المحل والمخصص والمحل هو الذات أى ذات الله تعالى غنية عن المحل والمخصص بكسر الصاد هو الفاعل فباستغنائه عن المحل أى عن ذات يقوم بها يلزم أن يكون ذاتا لاصقة لان الصفة لا بد أن تقوم بمحل وباستغنائه عن المخصص يلزم أن يكون قديماً لاحداثاً لانه لا يحتاج الى المخصص وهو الفاعل الا لحدث (ص) والوحداية

بالكسر أيضاً أخذ من وحيد محد كعدة وان كانوا لم يقولوا وحدة كعدة لاني قولهم هذا على حدة أى منفرد عن غيره ولكن المسموع الفتح ثم رأيت النواى في شرح الجامع الصغير قال والوحدة انية بفتح الواو وتكسر وأنكر السفاقي الكسر اه والتام فيها التأييد اللفظي وبأوله للنسب والالف والنون من يدتان للبالغ والقياس وحدية لانه نسبة للوحدة كما مر فهو من تعبير النسب كرقباني وشعراني نسبة للرقبة والشعر والقياس رقبى وشعرى فعنى الوحدة انية حيث ان الامور المنسوبة للوحدة كعلم التركيب في الذات والصفات والافعال ولا يخفى ان هذه الامور هي نفس الوحدة لاشي منسوب اليها وان المراد هنا ثبوت نفس الوحدة لالاشياء المنسوبة اليها لانها في مقام عد الصفات فالتعين ان تكون الياء في الوحدة انية للمصدر فعنا حينئذ الوحدة نفسها وذلك ان وحدان وصف كسكران فزيادة الياء فيه يرد الى المصدر لان القاعدة ان ياء المصدر اذا زيدت في وصف ردت الى المصدر كضارب فانه وصف فاذا زيدت فيه الياء بان قيل الضاربة أو المضروبة صار المراد به المصدر وهكذا أفاده الشيخ يحيى الشاوى وبه يعلم ان ما قاله السكتاني ونقله شيخنا في الحاشية من ان الياء للنسب انما هو بالنظر لما يقتضيه هذا اللفظ في حد ذاته بقطع النظر عن المقام (قوله أى لاني له) هذا تفسير للواحد والوحدة انية والصواب في تفسيرها ان يقول أى نفي الانثنية في الذات والصفات والافعال ولعل نكتة ما صنعه التصريح بنفي الثاني الذي هو المقصود وان كان يؤخذ من نفي الانثنية نفيه لكن لا بطريق الصراحة بل بطريق الزوم والمراد بنفي الثاني نفي التعدد مطلقا سواء كان بالثنية أو بالثلاث أو غير ذلك وانما اقتصر على نفي الثاني لانه لازم لكل عدد اذ مع الثالث ثان ومع الرابع ثان وهكذا بخلاف غيره فانه يوجد في عدد دون عدد فقص المصنف التعميم في نفي الاعداد بنفي لازمها المستلزم نفيها لان نفي اللازم يستلزم نفي المزموم فقال لاني له ولم يقل لانا لث لا لارابع له وهكذا فحاشا حسنهما من عبارة الواحد والاحد بعنى واحد وهو الذي لاني له كما مر وقيل الواحد من لاني له والاحد من ليس ينقسم وقيل الواحد المنفرد باعتبار الذات والاحد المنفرد باعتبار الصفات (قوله في ذاته) متعلق بثنائي وعداه نفي لتضمنه معنى الشريك أو النظير وله هو الخبر والمعنى لاني أى لا نظير أو لا شريك في ذاته ملابس أو مشارك له ويصح العكس والمعنى لاني له موجود في ذاته فاللام حينئذ مقوية للعامل لضعفه بالفرعية والضمير ان لمولانا جل وعز * واعلم ان الوحدة انية لا تتحقق الابحثة أمور نفي السكم المنفصل والمتصل في الذات والمنفصل والمتصل في الصفات والافعال والمتاخر من قول المصنف لاني له في ذاته نفي السكم المنفصل في الذات فقط أى نفي ما يتحقق به السكم المنفصل أى العدد وهو الشريك لمولانا جل وعز ولا يستفاد منه نفي السكم المتصل في الذات لان غاية ما يدل عليه الكلام نفي ان يكون لمولانا ثان يشاركه في ذاته وذلك لان نفي حصول التبعض والتركيب في حقيقته هو كما تقول لاني للشمس والقمر مع ان حقيقة كل منهما مركبة ويمكن ان يستفاد منه ذلك بطريق الزوم وذلك ان ذاته تعالى لو تركبت من أجزاء كانت تلك الاجزاء متماثلة ولا يخالو اما ان يقوم وصف الالهية بالبعض دون البعض فيلزم عليه الترجيح بلا مرجح واما ان يقوم بمجموع الاجزاء أى بكل واحد منها فيلزم عليه انقسام الالهية مع أهمها معنى لا يقبل الانقسام ويلزم عليه ايضا تعدد الآلهة فيكون الاله له ثان كيف والاله لاني له ففسد لرم من تركب حقيقته من أجزاء وجود ثان له في ذاته على بعض التقادير فدخل في قول المصنف لاني له أى انفصالا واتصالا فقيده في ذاته يرجع (٢) لهما وأما قوله ولا في صفاته فظاهر في نفي السكم المنفصل في الصفات أى ليس هناك أحد يقوم به صفة كصفات مولانا جل وعز ولا يستفاد منه نفي السكم المتصل فيها بان لا يكون له تعالى قدرتان وارادتان مثالا لا يصدق عند تعدد تلك الصفات ان هناك ثانيا لمولانا حتى يحتاج الى نفيه فلا يدل كلامه على وحدة الصفات بناء على ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة خلافاً لاني سهل الصعوك في العلم والقدرة والارادة ولا في سعيه الكلابي في الكلام حيث

أى لاني له في ذاته
ولا في صفاته ولا في أفعاله

(٢) لعله يرجع اه
مصححه

ذهب الى تعدد تلك الصفات بتعدد متعلقاتها وقوله ولا في أفعاله أي ولا ثاني له فيها بان لا يكون ثم موجد لفعل من الافعال سواء تعالى على سبيل الاستقلال فهو ظاهر في نفي الكم المنفصل في الافعال ويصح تحمله للتصل أيضا بناء على تصوره فيها وان لم يقلوه بان لا يكون ثم شريك في فعل من الافعال معاون لمولانا جل وعز وليس مستقلا بالفعل بأفعاله جميع ما وجد من الممكنات وان كان ظاهر قوله ولا في أفعاله أن المراد الافعال المنسوبة له تعالى فيوهم أن غير له أفعال مع أن جميعها له تعالى وليس للعبد فيها الا الكسب وهو مقاربة قدرته الحادثة للقدور على ما مر فالوحذف الضمير لكان أولى * والحاصل أنه يتبادر الى الوهم من قوله ولا في أفعاله ان الافعال قسمان قسم منها هو فعله تعالى وفيه تكون وحدانية الافعال أي انه تعالى هو المفرد بها ولا ثاني له فيها وقسم ليس فعله تعالى وهذا القسم ليس منفردا به بل له فيه ثان وليس كذلك بل مراده أن جميع ما وجد من الافعال منسوب له تعالى ولا ثاني له فيه بدليل ما سيأتي له في المستحيلات ولما كان معتقدا لقدرة من المعتزلة أن العبد يخترع أفعاله الاختيارية فهم كالمثبتين للشركة يجعلهم العبد مخترعا كآله زاد المصنف للرد عليهم قوله ولا في أفعاله تنميا لقسمي الشركة لانها ما في كل أوصاف الالهية واما في بعضها كالقدرة على الاختراع للعبد الذي يقول به القدرة فالاخلاف بينهما انما هو في الخلق والاختراع أما اسناد الفعل للعبد فنوافقهم عليه لان القاعدة ان الفعل يسند لمن قام به اسنادا حقيقيا لا لمن أوجده فيقال أبيض الثوب أو هو أبيض ولا يقال لمن أوقع له البياض انه أبيض وحينئذ فلا يلزم من كون الفعل مخلوقا لله تعالى أن يسند اليه فيقال قام الله أو قعد أو نحو ذلك كما ألزمت المعتزلة بذلك ووجه عدم اللزوم ما سمعت من أن الفعل يسند لمن قام به لا لمن أوجده فليس عدم الاسناد لعدم اليجاد ثم انه لا يؤخذ من كلام المصنف انهم مشركون اذ لم يصرحوا بالشركة حتى يدرجوا في المشركين لانهم وان قالوا ان العبد خالق لافعاله الا انهم يسمون انه مع داعيته أي قدرته مخلوق لله تعالى فاذا حرك العبد يده مثلا أوجد الله تعالى فيه قدرة مقارنة للحركة وكل منهما مخلوق لله تعالى عندنا ما عندهم فالمخلوق له تعالى هو القدرة فقط وأما الحركة فهي ناشئة عنها ومخلوقة للعبد فقد قالوا بان القدرة الحادثة التي هي منشأ الحركة مخلوقة لله تعالى وحينئذ فلا يكون العبد الها ولا شريكا حقيقة ولهذا لم يلزمهم الكفر الصراح اللازم للشوكة وغيرهم فالصحيح عدم كفرهم وعدم اشراكهم قال السيد لان المشرك امام مشرك في الالهية بمعنى وجوب الوجود له تعالى كالمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الاوثان والمعتزلة بمعزل عن ذلك لانهم لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والوسائط كآلة التي هي بخلق الله تعالى والقدرة الحادثة التي يخلقها أيضا الا أن مشايخ ما وراء النهر بالغوا في تضليلهم حتى جعلوا المجوس أسعدا لانهم أثبتوا شركا واحدا والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى اه بزيادة (قوله في حقه تعالى الخ) انما قيد بذلك لان للوحدانية معاني لا تصح في حقه تعالى كوحدة الجنس المتصف بها الانسان والفرس مثلا فانهما متحدان في الجنس كالحيوان وكوحدة النوع المتصف بهما زيد وعمرو مثلا فانهما متحدان في النوع وهو الانسان وكوحدة الشخص المتصف بهما زيد مثلا فان ذاته مركبة من مشخصات أي أمور معينة له خارجا كيدين ورجلين وطول مخصوص وعرض مخصوص وكغير ذلك من الوحدات المستحيلة في حقه تعالى فهو ليس واحدا بالمعنى الاول اذ لا جنس له حتى يتحد مع غيره فيه ولا بالمعنى الثاني اذ لا نوع له حتى يتحد مع غيره فيه ولا بالمعنى الثالث اذ ليس له مشخصات تتركب منها تعينه خارجا هذا ان أريد بالشخص ما تتركب من مشخصات معينة له كما علمت فان أريد به ما تعين في الخارج صح ذلك اذ لا ضرر في اطلاقه عليه تعالى بهذا المعنى لكن في مقام التعليم فقط لافي غيره لايهاه المعنى الاول الذي لا يليق به تعالى (قوله عبارة عن نفي الخ) أشار بذلك الى أن مراد المصنف بقوله لا ثاني له عدم الكثرة الصادقة بالثاني والثالث وغير ذلك وان في تفسير الوحدانية بلاتاني له تسامحا والمراد نفي الكثرة كما مر

(ش) الوحدانية في حقه تعالى عبارة عن نفي الكثرة في الذات والصفات والافعال فنفي الكثرة في الذات

(قوله يستلزم أن لا يكون جسما الخ) أما استلزام الثاني فظاهر وأما استلزام الاول فلا لانه لا يلزم من نفي الكثرة أى التعدد أن لا يكون جسما يقبل الانقسام لان الشمس ليست متكررة أى متعددة مع أنها جسم يقبل الانقسام فنفي الكثرة في الذات لا يستلزم نفي الجسمية وتقدم الجواب عن ذلك بأنه لو كان جسما مركبا من أجزاء لكانت تلك الأجزاء متماثلة فان قام وصف الالهية ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح أو بكلمة لزم تعدد الاله فقد لزم التعدد من كونها جسما على بعض التقادير فيلزم من نفي الكثرة أى التعدد نفي الجسمية (قوله يقبل الانقسام) صفة كاشفة لان الجسم وما يقبل الانقسام بخلاف الجوهر الفرد فانه لا يقبله وكل منهما يسمى جرما والمولى تبارك وتعالى ليس جسما ولا جوهر فردا بل مجردا عنهما وقد شاركته الملائكة في التجرد عنهما بناء على قول الحكماء وكذلك الارواح لكن كل من الملائكة والارواح حادث وهو تعالى قديم * واعلم أن كونه جسما يقبل الانقسام هو المسمى بالكَم المتصل في الذات بمعنى أنه يتحقق به الكَم المتصل الذي هو المقدار أى مقدار الجسم وهو عرض قائم به ووجود النظر في الالهية هو المسمى بالكَم المنفصل في الذات بمعنى أن العدد الحاصل بوجود النظر يسمى كما منفصلا إذا الكَم المنفصل هو العدد الصادق بالاثنتين فإزاد والمراد بنفي الكَم المنفصل نفي ما حصل به الكَم وهو الثاني مثلا لان نفي الكَم نفسه لشموله ذات الحق تعالى ووجود النظر في الصفات هو المسمى بالكَم المنفصل فيها أى يتحقق بوجوده الكَم المنفصل نظيره ما مر وتعدد صفاته تعالى كأن يكون له تعالى قدرتان هو المسمى بالكَم المتصل فيها قال بعضهم والحق أن الصفة لا تعرض لها الكَم المتصل أى لما علم من أن المراد به المقدار فداره على ذي متعدد الأجزاء متصل بعضها ببعض كالجسم كما أن مدار الكَم المنفصل على أفراد منفصل بعضها عن بعض كالنظر في الالهية وقد عرفت من التقرير السابق أن القوم ارتكبوا التسامح فاسموه كما متصلا أو كما منفصلا والداعي لهم إلى ارتكاب ذلك ملاءمته لقولهم نفي الكَم المتصل والكَم المنفصل اذ المنفى انما هو الامور المذكورة ككونه جسما ووجود النظر وهكذا لا المقدار ولا العدد المسميان بذلك حقيقة قال يس واعلم أن قوة كلام المصنف في كتبه تقتضى أن وحدة الأفعال لا تعرض لها الاتصال والانفصال لسكونه عن ذلك وقد علمت مما مر عروض الاتصال والانفصال في ذلك كما قرره شيخنا وهو وان كانوا لم يصرحوا به لكن لا مانع منه (قوله ونفي الكثرة في الصفات الخ) اقتصر على نفي الكَم المنفصل فيها لانه المستفاد من ظاهر كلام المصنف دون المتصل لما مر من أنه لا يصدق عند تعدد الصفات أن هناك ثانيا له تعالى في صفاته حتى ينفيه بقوله لا ثاني له الخ وان كانت عبارة الشارح أعنى قوله نفي الكثرة الخ ظاهرة في نفي كل من الكمين لكنه نظر لظاهر عبارة المصنف فاقصر على ذلك (قوله يستلزم نفي النظر الخ) قيل النظر هو ما شابه ولومن بعض الوجوه والشبه ما شابه في أكثرها والمثل ما شابه في كلها فكل واحد أخص مما قبله وذلك لان المماثلة هي المساواة في أكثر الوجوه والمناظرة المساواة في شئ ولو في وجه واحد (قوله انفراده بها) أى بالأفعال أى بجميعها بدليل ما بعده وقد مر التنبيه على ما في كلام المصنف من الإيهام وقوله بلا قسم أى شريك فهو رد على المعتزلة على ما مر وملاحظة عدم الشريك في الأفعال في كثير من الاوقات يقال لها صدق ويقال لذلك أيضا مشهد توحيد الأفعال وسئل الشبلي عن قوله ﷺ اذارأيتم أهل البلاء فاسألوا الله العافية فقال أهل البلاء هم أهل الغفلة عن الله تعالى وقال سيدى عبدالقادر الدشوطى أوصيك بعدم الالتفات لغير الله تعالى في شئ من أمور الدارين فان جميع الامور لا تبرز الا بأمره فارجع فيها لمن قدرها (قوله الله خالق كل شئ) اعترض بان الشئ هو الموجود فيلزم عليه أنه تعالى خلق ذاته وصفاته وأجيب بجوابين الاول أن الشئ عام مخصوص أريد به الخصوص لشموله القديم والحادث وخروج القديم منه الثاني أن المراد بالشئ المسمى بفتح الميم أى المراد فلا يدخل فيه القديم لانه ليس مرادا ويدخل فيه أفعال العباد (قوله فهذه ست صفات) الفاء تفرعية أى دالة على أن هذا الكلام نتيجة ما قبله

يستلزم أن لا يكون
جسما يقبل الانقسام
ويستلزم نفي نظيره في
الالهية ونفي الكثرة في
الصفات يستلزم نفي
النظيره فيها ونفي الكثرة
في الأفعال يستلزم
انفراده بها بلا قسم له
فيها الله خالق كل شئ
(ص) فهذه ست
صفات الاولى نفسية

وهذا أخبار معلوم لان كونهاست معلوم من تتبعها وإنما أتى بها ليرتب عليه تقسيمها الى نفسية وسلبية وأصل ست سدس بدليل تصغيره على سديسه وجمعه على أسداس فأبدلت السين تاء وأدغمت الدال فيها (قوله وهي الوجود) هو أخبار معلوم أيضا قصد تحقق أولية الوجود ودفع بذلك ما عسى أن يقع عن تغيير الكتابة بأن يقدموا القدم مثلاً عليه وأيضاً بما يغفل عما تقدم فيعتقد أن الأولى غير الوجود وقوله والخمسة بعدها سلبية الأخبار بذلك بالنسبة للقيام بالنفس أو الوحدانية أخبار معلوم لعلم ذلك مما سبق في تفسيرهما حيث فسر الأولى بقوله أي لا يقتصر الى محل ولا يخصص والثانية بقوله أي لا ثاني له الخ وإنما أثبت التاء في قوله والخمسة بعدها مع كون المعداد مؤثماً للتأويل الصفات بالأوصاف أو لكون المعداد محذوفاً وهو إذا حذف جاز تذكيره عدده وتأنيثه بمعنى أنه إذا حذف المعداد المؤنث جاز اثبات التاء في عدده أو للمعداد المذكور جاز اسقاطها من عدده (قوله هي التي لاتعقل الذات الخ) اعترض بأن الذات قد تتعقل بدون وجود وبالعكس بمعنى أن العقل قد يلاحظ الماهية بدون وجودها والوجود بدونها إذ كثيراً ما تتعقل الماهية ثم يشك في وجودها فيقام الدليل عليه وذلك كما تتعقل الملائكة بانهم أجسام لطيفة ثم يشك في وجودهم فيقام الدليل عليه بانهم لولم يكونوا موجودين للزم عليه الكذب في أخباره تعالى الدال على وجودهم * وأجيب بأن المراد بالتعقل الوجود الخارجي أي لا توجد ذات بدون وجود وقد مر أن في الوجود قولين قيل هو غير الموجود بمعنى أنه حال ثابتة في الخارج عن الذهن لا يمكن رؤيته وقيل عين الموجود بمعنى أنه أمر اعتباري فليس له ثبوت بالاستقلال زائد على ثبوت الذات فلا ينافي أنه غيرهما فهو غير الذات على كلا القولين فصحح عدده من الصفات وصحت اضافته الى النفس بمعنى الذات أي نسبتها اليها في قولهم أنه صفة وليس فيه على القول الثاني إضافة الشيء الى نفسه بل الى غيره لا يقال ان الاعتباري ما اعتبره العقلي وليس له تحقق في ذاته لانا نقول قد سبق أنه كما يطلق على المعنى المذكور يطلق أيضاً على ماله تحقق في نفسه وما هنا من هذا القليل اذا علمت ذلك تعلم أنه لا حاجة الى اعتذار المصنف في الشارح عن عدده من الصفات وعن نسبتها الى النفس مع أنه يلزم عليه اتحاد المنسوب والمنسوب اليه على هذا القول الثاني بما مر من أن الوجود لما كانت توصف به الذات في اللفظ صار بينهما مغايرة فصحح نسبتها اليها في قولهم هو صفة نفسية لان الاعتذار المذكور مبني على ظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن الاشعري القائل بأن الوجود عين الموجود أما على ما حملها عليه المحققون من أن مراده الوجود ليس زائداً في الخارج على الموجود بحيث يقال هذا موجود وهذا وجود كالبياض الزائد على الجسم وذلك لا ينافي أنه أمر اعتباري فلا يرد السؤال من أصله ولا يحتاج الى الاعتذار عنه بما ذكر لان الوجود حينئذ غير الموجود فهو زائد على الذات فصحح جعله صفة وصحح نسبتها اليها نسبة حقيقة * واعلم أن تفسير الصفة النفسية بما ذكر شامل للصفة القديمة والحادثة كالوجود وكالتحيز للجرم كون الجوهر جوهرًا والعرض عرضًا واليباض بياضًا الى غير ذلك فالمراد بالذات الشيء الصادق بالعرض لخصوص العين (قوله مادلت) أي دلالة مطابقة على نفي أي انتفاء ما أي شيء لا يليق الخ فالقدم دل على نفي أي انتفاء شيء وهي الأولية وهي لا تليق به تعالى والبقاء دل على نفي أي انتفاء الآخرة وهي لا تليق به تعالى وهكذا وظاهره أن الصفات السلبية ألقاها ذلك على تلك المعاني وليس كذلك بل هي عينها إذ القدم عدم الأولية والبقاء عدم الآخرة وهكذا ولكن الذي ألقاه الى مثل هذا ضيق العبارة (قوله ولم يمثلا للصفة النفسية الخ أي لعدم قيام الدليل على أن غيرها صفة نفسية وسيأتي ما في عد المخالفة من الصفات النفسية (قوله من صفاته) أي التي هي بعض صفاته مطلقا وليس المراد منها بعض صفاته النفسية لاقتضائه أن له تعالى صفات نفسية كثيرة لم يمثلا منها الا بالوجود وهو فاسد لما يلزم عليه من تركب الذات العلية وذلك أن الصفة النفسية هي التي لاتعقل الذات أي لا توجد خارجا عنها كما مر فلو تعددت صفات نفسية لم يخل اما أن

وهي الوجود والخمسة بعدها سلبية (ش) أي هذه التي تقدمت من العشرين الواجبات ست صفات الأولى منها تسمى صفة نفسية والصفة النفسية هي التي لاتعقل الذات بدونها والسلبية هي مادلت على نفي مالا يليق بالله جل وعز ولم يمثلا للصفة النفسية من صفاته تعالى الا بالوجود والصفات السلبية هي الخمس التي ذكرها الشيخ بعد الوجود

تقوم بالذات دفعة أو على الترتيب فان قامت بهما مرتبة لمزم ان ماعدا الاولى ليس صفة نفسية لوجود الذات
 غيرها وهو الاولى التي قامت بهما أولا وان قامت بهما دفعة لم يصدق على كل صفة ان الذات لم توجد الا بهما لوجودها
 حيث ذهبوا بغيرها فيتعين أن تكون الذات حينئذ مركبة من أجزاء بحيث يقوم بكل جزء صفة نفسية من
 تلك الصفات لا يوجد الا بهما ولا يخفى فساده (قوله) فالقدم عبارة) أى معبر به وتقديم ما في مثل ذلك من
 المسامحة والمراد بالنفي في كلامه الانتفاء وتقدم ما في تعريف القدم والبقاء من المناقشة (قوله) والمخالفة عبارة
 الخ جعلها بعضهم نسبية أى من النسب والاضافات لان المخالفة لا تعقل الا بين اثنين فهي أمر معقول ليس
 بصفة ولا حال كما هو شأن سائر الاضافات وبعضهم جعلها نفسية ورده الاول بأنها لو كانت نفسية لجاز أن يوجد
 أحد الخلافين قبل وجود الآخر وثبت له صفة الخلافية لان صفة النفس لا تفارق ولا تتوقف على غيرها
 فيلزم على هذا أن تثبت الخلافية لواحد وذلك محال اذا الخلافية لا تعقل الا بين اثنين ولا يخفى أن كلام المصنف
 مخالف لذين القولين لانه جعلها سلبية وأما قول السكتاني انه موافق للقول بأنها صفة نسبية اذا السلبية عدمية
 والنسبية كذلك ففيه نظر لان اتحادهما في العدمية لا يوجب اتحادهما مفهوما لان كل حقيقة تبين حقيقة
 الاخرى فلا يصح التوفيق بينهما بما ذكر والخلاف الجارى في المخالفة للحوادث يجرى أيضا في المماثلة
 للحوادث (قوله) ومعنى سلبية نفية) احتراز بذلك عن السلب بمعنى المسلوب كالشرىك لله تعالى فكما يطلق
 السلب على نفي أمر لا يليق الخ يطلق على مسلوب عن المولى تبارك وتعالى وليس مرادنا (قوله) لان معنى
 كل واحد الخ) ظاهره أن هذه الصفات ألفاظ كلفظ قدم ولفظ بقاء وهكذا فيلزم عليه أن صفات مولانا جل
 وعز تلك ألفاظ وهو فاسد وأجيب بأن المراد بالمعنى الحد والتعريف والحقيقة أى لان حقيقة كل واحد الخ
 وكان الاولى أن يقول كل واحدة وقوله نفي أى انتفاء نقص كالأولية والآخريه الخ اذا لا يخفى أن هذه نقائص
 ونفيا أى انتفاؤها هو معنى تلك الصفات وقوله لان السبب الخ علة لقوله ومعنى سلبية نفية (قوله) ثم يجب
 الخ) عطف على قوله فيما مر يجب لمولانا الخ) ثم لمجرد الترتيب الذي كرى أى الاخبارى لا الزمانى اذا تأخر
 في وجوب أى ثبوت صفات الله تعالى له ولا في وجودها في نفسها والالكان المتأخر حادثا وهو محال والمراد
 بالوجوب عدم قبول الانتفاء وانما أعاد لفظ يجب مع تقدمه سابقا في قوله فيما يجب الخ للفصل بقوله الاولى
 نفسية الخ ولطول الكلام قبله وللتأكيد وللرد على نقاة المعاني من الفلاسفة والمعتزلة * فان قلت هذه
 الزيادة من المصنف أعني قوله ثم يجب أوجبت اشكاله من وجهين الاول عدم مطابقة الخبر للبدا وذلك
 لان لفظة هي في قوله وهي الوجود الخ مبتدأ عائد على العشرين صفة ومع ذلك لم يذكر الاست صفات
 فيلزم عليه جعل العشرين ستا وهو باطل والثاني إيهامه أن صفات المعاني ليست من جملة العشرين بل
 زائدة عليها لانه عدل عن عطفها بالواو الى عطفها بثم وأعاد معها العامل المقتضى ذلك خروجها عن
 العشرين والاعطف كلها بالواو ولم يعد معها العامل اذا تفاوت بينهما وبين غيرها في كونها من جملة العشرين
 وانما التفاوت بينهما باعتبار أمور أخرى * وأجيب عن الاول بان في الكلام حذف من الاول يدل
 عليه الآخر والتقدير بعد قوله والوحدانية والقدرة والارادة الخ يدل على ذلك قوله ثم يجب له تعالى سبع
 صفات الخ وانما فعل ذلك لما في تلك الزيادة من تجديد حديث الوجوب المناسب للقيام للخلاف فيه
 بين المتكلمين كما مر ولذا لم يزد ذلك في الصفات المعنوية لان وجوبها متفق عليه بينهم وعن الثاني بأن تتبع
 كلامه والوقوف عليه خصوصاً في قوله وهي اعداد العشرين الاولى يرفع ذلك الإيهام ويقضى بأن المعاني
 من جملة العشرين وقدم المصنف صفات السلب على صفات المعاني اقتداء بالكتاب والسنة قال تعالى
 ليس كمثل شيء وهو السميع البصير وقال هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة وقال عليه الصلاة
 والسلام انكم لاتدعون أصم ولا غابيا انكم تدعون سميعا بصيرا قريبا ولان الاولى من قبيل التخلية

فالقدم عبارة عن نفي
 العدم السابق وجود
 والبقاء عبارة عن نفي
 العدم اللاحق للوجود
 والمخالفة عبارة عن نفي
 المماثلة للحوادث
 والقيام بالنفس عبارة
 عن نفي الافتقار الى
 المحل والمخصص
 والوحدانية عبارة عن
 نفي التعدد في الذات
 والصفات والافعال
 وكل هذه المنفيات
 لانليق بالله جل وعز
 لانها محالة في حقه
 ومعنى سلبية نفية
 لان معنى كل واحد
 منها نفي نقص تعالى
 الله عنه لان السلب هو
 النفي
 (ص) ثم يجب له تعالى

بالحاء المججمة والثانية من قبيل التحلية بالحاء المهملة والاولى مقدمة عرفا على الثانية اذ الانسان لا يتزين
 بجميل الثياب وغيرها الا بعد از القام به من الاوساخ كداخل الحمام فانه يزيل أدرانه ثم يلبس ثياب زينة
 وقدم هنا المعاني على المعنوية لانها كالاصل والمعنوية على الفرع اذ الاولى وجودية تميز على حياها وتعقل
 وتمائل وتخالف لنواتها والثانية أحوال لا تكون كذلك الا بالتبعية لمعانيها التي هي ملازمة لها وقدم في
 الكبرى المعنوية للاتفاق عليها بين أهل السنة والمعتزلة ولانها دليل على اثبات المعاني ومعرفة الدليل قبل
 معرفة المدلول (قوله سبع صفات) أي عند الاشاعرة أما الماتريدية فزادوا صفة ثامنة وهي صفة الفعل
 الحادثة عند الاشاعرة فجعلها الماتريدية قديمة وسموها صفة التكوين فهي عندهم صفة قديمة قائمة بذاته
 تعالى بها الابداد والاعدام زائدة على القدرة وغيرها من بقية الصفات فان تعلقت بالحياة سميت احياء
 أو بالموت سميت اماتة أو بالخلق سميت خلقا أو بالرزق سميت رزقا وهكذا فوظيفة عندهم ابراز الممكنات
 فاجعلناه تعلقا تنجيزيا بالقدرة يجعلونه (٢) تعلقا تنجيزيا بالصفة التكوين ووظيفة القدرة عندهم تهيئتها
 الممكن وجعله قابلا للتأثير فيه فهي التي بها يكون الممكن قابلا للتأثير فتعلقها عندهم تعلق تنجيزي قديم
 وتعلق صفة التكوين تعلق تنجيزي حادث أما عند الاشاعرة فلا تعلق تعلق تأثير الا صفة القدرة وصفة
 الفعل عندهم هي تعلقاتها التنجيزية الحادثة فان تعلق بالخلق سمي ذلك التعلق خلقا أو بالرزق سمي رزقا
 وهكذا كما مر ايضا (قوله تسمى صفات المعاني) الضمير في تسمى نائب الفاعل في موضع المفعول الاول
 وصفات المفعول الثاني منصوب بالكسرة ومضاف الى المعاني جمع معنى وسيأتي بيانه (قوله أي ثم بعد تحقق)
 المراد بالتحقق الثبوت على الوجه الحق لا بمعنى اثبات الاحكام بادلها لان المصنف لم يذكر لها أدلة فيما سبق
 والاحسن أن يراد بالتحقق الظهور والبيان أو يراد به المعرفة وضافت لما بعده حينئذ من اضافة المصدر
 الى مفعوله بعد حذف الفاعل أي بعد معرفتك وجوده وقوله يجب أي يجب عليك أن تعرف انه يجب
 له الخ (قوله وهوى) أي صفات المعاني اصطلاحا مألوفة فهي عبارة عما ليس بذات وجوديا كان أو سلبيا
 أو غيرهما وقوله كل صفة الخ هذا ضابط لاتعريف لان التعريف لا يصدر بكل لانها للأفراد وهو
 للماهيات وصفة للجنس لشمولها للصفة الوجودية والثبوتية والسلبية وقوله موجودا أي خارجا بحيث
 يمكن رؤيتها لكشف عنا الحجاب وقوله قائمة بوجود ليس للاحتراز بل هو بيان لحقيقة الصفة الوجودية
 أي انها لا تقوم بنفسها ولا بحال وقوله أوجب له حكما أي وهو المعنوية وهذا تحقيق للمذهب أهل السنة
 وهو أن الصفة لا توجب حكما إلا بمن قامت به فالعلم القائم يزيد لا يوجب العالمية الا له لا لعمر ومثلا خلافا
 للمعتزلة في قولهم انها توجب حكما لغیر من قامت به ولذا قالوا ان الكلام قام بالشجرة وأوجب له تعالى كونه
 متكلاما وقوله احتراز من السلبية أي المعنوية (قوله ومعنى قيامها بموجوداتصافه) أي الموجود بها أي
 الصفة أي وليس المراد به قيام الحال بالمحل كقيام البياض بالجسم وقوله أي تحقق وجوبها أي ثبوتها في الخارج
 به أي ليس لوجودها ثبوت وتحقق الابيه فليس وجودها بالاستقلال لان ذلك من خواص النوات وقوله
 اذ لا توجد الخ علة للثاني * والحاصل أن معنى القيام على الاول الاتصاف وعلى الثاني التحقق أي اتصاف
 الموجود بالصفة أو تحققها به والثاني مغاير للاول وان كان لازماله وقوله ولا تكون قائمة بنفسها من
 عطف اللازم على الملزوم (قوله ومعنى إيجابها الحكم الخ) أي المراد بالإيجاب اللزوم وليس المراد به تأثير
 العلة في المعلول الذي يقول به الفلاسفة كحركة الاصبع المؤثرة في حركة الخاتم لان المعاني ليست مؤثرة
 في المعنوية (قوله فكون القدرة قائمة الخ) أي فكون القدرة من حيث قيامها ليناسب ما قبله ولو قال
 قيام القدرة الخ لكان أولى (قوله من اضافة الاعم الخ) وتسمى الاضافة التي للبيان أي قصد
 بها البيان وضابطها أن يكون بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص مطلق كشجر أراك

سبع صفات تسمى
 صفات المعاني
 (ش) أي ثم بعد تحقق
 وجوده وتنزيهه عما
 لا يليق به يجب له سبع
 صفات تسمى صفات
 المعاني وهي كل صفة
 موجودة قائمة بوجود
 أوجب له حكما بوجود
 احتراز من السلبية
 ومعنى قيامها بوجود
 اتصاف بها أو تحقق
 وجودها به اذ لا توجد
 الا في ذات ولا تكون
 قائمة بنفسها ومعنى
 إيجابها الحكم انه يلزم
 من قيامها بالمحل ثبوت
 احكامها له وهي المعنوية
 فكون القدرة قائمة
 بالمحل تستلزم كون المحل
 قادرا الى آخر السبع
 وقوله تسمى صفات
 المعاني من اضافة الاعم
 الذي هو صفات الى
 الاخص الذي هو
 المعاني * واعلم ان الصفة

(٢) لا يناسب أول
 العبارة وآخرها والمناسب
 أن يقول يجعلونه صفة
 التكوين لاتعلقا لها
 اه مصححه

والمعنى حينئذ الصفات المراد بها المعاني كقولك بلغ فلان درجة العلم ومرتبة الامامة وغير ذلك من كل اضافة عام لخاص وليست ببيانسة لان ضابطها على المختار أن يكون بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص وجهي كثوب خ وخاتم حديد هذا كله ان قلنا ان الصفة اسم لما ليس بذات ثبوتيا كان أو سلبيا كما هو طريقة المصنف فان قلنا انها حقيقة في الامر الثبوتي واطلاقها على السلبى مجاز فالاضافة حينئذ من اضافة العام للخاص أيضا على القول بثبوت الاحوال أما على القول بنفيها فن اضافة المسمى الى الاسم أو من اضافة أحد المتساويين الى الآخر والمعنى الصفات التي هي نفس المعاني لان حد الصفة حينئذ هو المعنى القائم بالذات (قوله إما أن يكون مدلولها الخ) فيه ما تقدم من أن ظاهره أن المراد بالصفات الالفاظ كلفظ قدرة ولفظ ارادة فيكون التقسيم للفظ صفة مع أن الاولى أن يكون لمعناها لانه المحكوم عليه بثبوت الله تعالى فكان الاولى حذف قوله مدلولها وابقاء الصفة على أن المراد بها المعنى (قوله نفيا) أى انتفاء وكذا قوله اثباتا فالمراد به الثبوت أى الامر الثبوتي وليس المراد بذلك فعل الفاعل (قوله موجودة) أى فى الخارج وكذا يقال فيما بعده (قوله الصفات المسماة الخ) قضيته أنه من اضافة المسمى الى الاسم فيخالف كلامه فيما سبق من أنه من اضافة العام للخاص ولعله أشار بذلك الى أنه يصح ارادة هذا الوجه أيضا وان كان مخالفا لطريقة المصنف كما مر (قوله كقادر) الاولى أن يقول ككونه قادرا والتحقيق أنه لا حال وأن كونه قادرا مشلا معناه قيام القدرة بالذات وهو أمر اعتبارى فالقائل بثبوت الاحوال يقول قام بذات الله تعالى شيان القدرة والكون قادرا وهكذا والقائل بنفيها يقول لم يقم بها الا القدرة مثلا فقط وأما الكون قادر فهو عبارة عن قيام القدرة وهو أمر اعتبارى ليس قائما بها لانه أدنى درجة من الحال كما مر ايضا وقولهم ان نافي المعنوية كافر محله اذا نفاها وأثبت ضدها بأن نفي الكون قادر أو أثبت كونه عاجزا وهكذا أما نافي كونها أمور اثبوتية زائدة على المعاني فليس بكافر بل كلامه هو التحقيق كما مر * واعلم أنه يجوز اتفاقا أن يطلق عليه تعالى كل صفة دالة على الكمال وكل اسم دال على ذلك حيث ورد اذن من الشارع بحواز الاطلاق فان ورد اذن بمنعه لم يجز اتفاقا وان لم يرد به اذن ولا منع وكان هو تعالى موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه عليه تعالى موها ما لا يحل فى حقه تعالى فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضى وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالي فقال يجوز اطلاق الصفة وهي ما دل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما دل على مجرد الذات وقد مر ذلك ولا يكتفى فى الاذن مجرد الوقوع فى الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم فلا يجوز اطلاق الساكن والمستهنى والمنشى والحارث والزارع مع ورود الشرع بها وقد علم مما ذكر ان كل ما فيه إيهام يمتنع اطلاقه عليه تعالى الا اذا ورد كالرحيم والمتكبر فيجوز ويحمل ذلك على الغايات بأن يراد بالرحيم المحسن وبالتكبر المستولى على ماسواه وهكذا (قوله وهي القدرة الخ) من المعلوم أن كلامنا القدرة والارادة يتعلق بتعلق تأثير وان تأثير القدرة متأخر عن تأثير الارادة ومقتضى ذلك تقديم الارادة عليها لكن قدمها على الارادة لاسرير الاول انها أقوى فى التأثير ولها دخل تام فيه فكانها بمنزلة الذات ولذا وصفت بانها مؤثرة مجازا بخلاف الارادة كما يعلم مما يأتى الثانى انهم قالوا ان الارادة تخصص أحد المقدورين ومقتضى هذا أن الشيء يتصف بالمقدورية أى بكونه مقدورا قبل وصفه بالتخصيص فيه فلما كان وصف كونه مقدورا ملاحظا قبل وصف كونه مخصصا قدمت القدرة على الارادة وسلك فى الترتيب المذكور طريق الترتى فقدم القدرة لما مر وثنى بالارادة لان القدرة على طبقها وثالث العلم لان الارادة على طبقه فالثلاثة مرتبة تعلقا عند أهل الحق وأخر الحياة وان كانت الصفات متوقفة عليها لانها لاتتعلق وقدمها على الثلاثة الاخيرة لان دليلها عقلى ودليل الثلاثة سمعى والاول أقوى من الثانى لا مكان تأويله وقدم السمع والبصر

اما أن يكون مدلولها
نفيا لما لا يليق بالله
فهى السلبية كالقدم وما
ذكر معه وان كان
مدلولها اثباتا فاما أن
تكون موجودة أم لا
فان كانت موجودة
فهى الصفات المسماة
بالمعاني كالقدرة والارادة
وان لم تكن موجودة
فهى الصفة المسماة
حالا فان لازمت صفة
معنى سميت حالا معنوية
كقادر أو مرید وان لم
تلازم معنى قائما بالذات
سميت حالا نفسية
كالوجود والله الموفق
(ص) وهى القدرة
والارادة

على الكلام لكثرة الكلام مع المعتزلة فيه حتى قيل انما سعى هذا الفن علم الكلام لذلك وقدم السمع على البصر لتقدمه في القرآن قال الله تعالى انني معكما أسمع وأرى (قوله المتعلقان) المراد بالتحقق في كلامه بالنسبة الى القدرة تتعلق الصلوحى اذ لا يصح أن تتعلق بجميع الممكنات تعلقا تنجيزيا لان الممكنات التي لم تدخل في الوجود لم تتعلق القدرة بوجودها تعلقا تنجيزيا بل صلوحيا وبالنسبة للارادة المتعلقةان القديمان الصلوحى والتنجيزى ويصح أن يراد أحدهما هكذا قيل والاولى أن يقال ان المراد الصلوحى فقط كالقدرة لانه هو الذى يصح اضافته لجميع الممكنات * واعلم أن القدرة لها تعلقان صلوحى قديم وهو صحة طلبها أى استلزامها أمران اثنان عن قيامها بمحلها وان شئت قلت هو صحة اليجاد والاعدام بها أى صلاحيتها للأمرين فى الازل على وفق الارادة وتنجيزى حادث وهو ارتباطها بأحدهما بعينه أى صدور أحدهما بالفعل عنها والاول أعم من الثانى لان القدرة قبل وجود زيد مثلا صالحة لان تتعلق بكونه أبيض أو أسود فصلاحيها لكونها تؤثر فى البياض والسواد أى صحة تأثيرها فى كل منها تعلق صلوحى قديم وتعلقها أى ارتباطها بأحدهما بعينا أى صدوره عنها بالفعل بدلا عن الآخر تنجيزى حادث وان للارادة ثلاث تعلقات صلوحى قديم وهو صحة تخصيصها الشئ فى الازل ببعض ما يجوز عليه كالوجود والعدم والبياض والسواد بالنسبة لزيد مثلا وتنجيزى قديم وهو قصده تعالى ألا الحاله التى يكون عليها الممكن فيما لا يزال من وجود أو عدم أو بياض أو سواد أى تخصيصه تعالى فى الازل الممكن باحدا الأمرين فقط بدلا عن مقابله ثم يحىء على طبقه التنجيزى الحادث وتنجيزى حادث وهو صدور الممكن عن الارادة بالفعل أى تخصيصها أحدا الأمرين بعينه المقارن لتعلق القدرة بالتنجيزى والنسبة بين الصلوحى القديم والتنجيزى القديم والحادث العموم والخصوص المطلق فالصلوحى أعم من التنجيزى بين لصدقه بالوقوع وعدمه فى كل ممكن سواء تعلق العلم بوقوعه أو عدمه واختصاص التنجيزى بين بالوقوع فيما تعلق العلم بوقوعه أو عدم الوقوع فيما تعلق العلم بعدم وقوعه فالفرد الذى تعلق علمه تعالى بوقوعه تعلق الارادة تعلقا صلوحيا بوقوعه وعدمه وتنجيزيا بوقوعه فقط والفرد الذى تعلق بعدم وقوعه تعلق الارادة تعلقا صلوحيا بوقوعه وعدمه وتنجيزيا بعدم وقوعه فقط وبيان التعلقات الثلاث على وجه الايضاح أن تفرض الازل هو وقت الزوال فأتت فى ذلك الوقت صالح لان تأكل عند الغروب لحما وغيره أى أن تتعلق ارادتك بكل من الأمرين فاذا قصدت فى ذلك الوقت أكل اللحم فهذا القصد تعلق تنجيزى قديم فاذا جاء المغرب وأكلت اللحم بالفعل كان تعلق ارادتك فى ذلك الوقت أعنى وقت الغروب بأكل اللحم المقارن لا كله تنجيزيا حادثا وقد جاء على طبق التنجيزى القديم وبعضهم نفى التعلق بالتنجيزى الحادث استغناء عنه بالتنجيزى القديم لانه على طبقه كما علمت فيكون للارادة تعلقان فقط كالقدرة هذا ويستفاد من كلام المصنف أن المعنوية لا تتعلق حيث جعل التعلق للمعاني دونها وهو أحد قولين وقيل بتعلقها بالمعاني ولا مانع من اتحاد المتعلق كما فى صفة العلم والكلام ورد بأنه يلزم على تعلقها قيام الحال بالحال لان التعلق نفسى للتعلق أى صفة نفسية له والصفة النفسية من الاحوال على أحد قولين فيما مروى بأن القياس المذكور غير ظاهر لان جهة تعلق العلم والكلام مختلفة لان تعلق الاول تعلق انكشاف والثانى تعلق دلالة بخلاف تعلق المعاني والمعنوية لوقيل به فانه اليجاد والاعدام بالنسبة قدرة وكونه قادرا والانكشاف بالنسبة للعلم وكونه عالما مثلا وذلك متحد (قوله بجميع الممكنات) اعترض بأن لفظة جميع لاحاجة اليها للاستغناء عنها بأل التى فى الممكنات ورد بان أل اذا كانت للعموم فلفظة جميع لتأكيده ذلك العموم ورفع توهم تخصيصه فلا يصح القول بزيادتها وان كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر وفى العموم المذكور رد على القاضى أبى بكر الباقلانى فى قوله ان القدرة تتعلق بالعدم الطارىء بعد وجود الشئ دون السابق عليه فيما لا يزال أى بعد وجود العالم وعلى امام الحرمين فى قوله بعدم

المتعلقان بجميع
الممكنات
(ش) أى وصفات المعاني
القدرة والارادة الى
آخرها والقدرة الازلية

تعلقها بالعدمين معا والحق العموم بناء على القول بان المصحح لتعلق قدرة الله تعالى هو الامكان فقط
اذلاشك أن كلامنا من عدمين ممكن وقيل المصحح هو الحدوث فقط وقيل الامكان مع الحدوث وقيل الامكان
بشرط الحدوث أقوال أربعة وقول القاضي يجري على جميعها بالنسبة للعدم الطارىء لأنه ممكن حادث
أى متجدد بعد عدم أما بالنسبة للعدم السابق فلا يجري على القول الاول وهو أن المصحح الامكان فقط لأنه
ممكن وقدمت تعلق القدرة به ويجرى على ما عداه من الاقوال الثلاثة لعدم حدوثه أى تجدده وأما قول امام
الحرمين فلا يصح جريانه على شئ من الاقوال الاربعة * والحاصل أن اقسام العدد أربعة عدم المخلوقات
الازلى ولا تعلق به القدرة والارادة اتفاقا لأنه ليس بممكن بل واجب كإسائى وعدمها فلا يزال قبل وجودها
يتعلقان به بمعنى أنه في قبضتهما ان شاء تأبقتاه (٢) وان شاء تأزالتا وجعلنا الوجود مكانه وعدمها بعد وجودها
يتعلقان به وعدم الممكنات التي علم الله أنها لا توجد كإيمان أبى جهل يتعلقان به بالنظر الى ذاته واستحالة
وقوعه المقتضية لكون عدمه واجبا انما هي عارضة والعارض لا ينافي الامكان الذاتي كإسائى وقيل
لا يتعلقان به نظرا الى استحالة وقوعه * قال السكتاني واطلاق التعلق على التعلق بالاعدام السابقة مجازى
لاحقبقى لأنه ليس على وجه التأثير بل بمعنى أنه في قبضتها كما مر ورد بأنه يلزم عليه أن اطلاق التعلق على
تعلق العلم ونحوه مجاز لعدم التأثير فان أراد أن التعلق حقيقة مابه التأثير بالنسبة لتعلق القدرة والارادة
لزمه أن اطلاق التعلق على صلاحي القدرة والارادة مجاز ولا قائل به وفي العموم أيضا اشارة الى فساد مذهب
المعتزلة الذين أخرجوا الافعال الاختيارية من متعلق القدرة الازلية وفيه أيضا اشارة الى فساد مذهبهم في
قولهم ان الارادة لا تعلق بالاخير كالايمان دون الشرور والقبايح كالكفر والمعاصي وبالصلاح والاصلاح
دون مقابلهما هكذا قيل وفيه أنه لا يحصل الرده عليهم بالنسبة للافعال المذكورة كما قال يس الا اذا حل
التعلق في القدرة على التنجيزى أو الاعم اذ لا يجوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد مع أنه تقدم أنه لا يصح
حله الاعلى الصلوحى (قوله عبارة الخ) تقدم ما فيه * واعلم أن تعريف هذه الصفة وكذا بقية الصفات
مجرد رسم المقصود منه مجرد تمييزها عما عداها لا حد لأن كنه ذاته وصفاته غير معلوم لنا وقوله صفة كالجنس
يشمل جميع الصفات وقوله يتأتى بها أى يفسر بها متعلقها ففيه اشارة الى التعلق الصلوحى فيخرج به
ما لا يتعلق أصلا كالحياة وما يتعلق تعلقا تنجيزيا فقط كالعلم وقوله لا يجاد كل ممكن خرج به ما عدا المعرف
وفيه اشارة الى أنها لا تتعلق بالواجب لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل ان تعلق بوجوده أو قلب الحقائق
ان تعلقت بعدمه ولا بالمستحيل لعكس ما ذكر ولا عجز في عدم تعلقها بهما بل لو تعلق بهما لزم الفساد
لأنه يلزم عليه جواز تعلقها باعدام نفسها بل وباعدام الذات العلية وبإثبات الالوهية لالمن يقبلها من
الحوادث وسلبها عن تجب له وهو الله تعالى ولخفاء هذا المعنى على بعض المبتدعة قال انه قادر أن يتخذ
ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا وأخذ هذا بحسب فهمه الركيك من قصة ادريس حيث جاءه ابليس
في صورة انسان بقشرة بيضة وقيل بقشرة فستقة وهو يخيط حلة ويقول في كل دخلة ابرة وخرجتها
سبحان الله والحمد لله فقال هل الله تعالى بقادر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال قادر أن يجعل الدنيا في
سم أى خرق هذه الابرة ونخس احدى عينيه فصار أعور وأوضح الاشعرى هذا الجواب فقال ان أراد
السائل أن الدنيا على ما هي عليه والقشرة على ما هي عليه فهذا لا يمكن فان الاجساد الكثيفة يستحيل
تدخالها وتكون في حيز واحد وان أراد أن يصغر الدنيا أو يكبر القشرة فالله قادر على ذلك وعلى أكثر منه
وانما يفصل له ان يريس الجواب هكذا لأنه سائل متعنت وجواب المتعنت اذا كان كافرا هكذا واختار نخس
العين دون غيرها لتكون العقوبة من جنس العمل فانه أراد أن يطبق نور الايمان فاطفا نور عينه قال بعضهم
وأرجو أن تكون البنية هذا وأورد على التعريف المذكور أمران الاول أن الممكن يطلق على ما استوت

عبارة عن صفة يتأتى
بها إيجاد كل ممكن

(٢) الاسناد مجازى
والمعنى ابقاه أو أعدمه
للهما اه مصححه

نسبة وجوده وعدمه بان يكون كل منهما ليس بممتنع وهو المراد هنا وعلى ما ليس بممتنع الوجود فيشمل الواجب والاوّل مأخوذ من الامكان الخاص وهو سلب الضرورة أى الوجوب عن الطرفين أى الطرف الموافق وهو المنطوق به والمخالف وهو المسكوت عنه كقولك ز يد موجود بالامكان الخاص بمعنى أن وجوده ليس بواجب وعدمه كذلك والثاني من الامكان العام وهو سلب الضرورة أى الوجوب عن الطرف المخالف فيسكون الطرف الموافق أى المنطوق به صادقا بالجواز والوجوب وان كان الثابت في الواقع في تلك المادة أحد هما بعينه كقولك الله موجود بالامكان العام بمعنى أن عدمه وهو الطرف المخالف ليس بواجب بل مستحيل ووجوده وهو الطرف الموافق أى المنطوق به صادق بان يكون جائزا أو اجبا وان كان الثابت في نفس الامر هو الوجوب واذا كان الممكن من الالفاظ المشتركة فلا يسوغ استعماله في التعريف بدون قرينة الثانی أن كلامه يقتضى أن الاحوال الحادثة كسكون الجسم أبيض وكون زيد عالما لاتتعلق بها القدرة لانها ليست موجودة بل ثابتة فقط فلا يشملها قوله بإيجاد كل ممكن مع أن التحقيق أنها مقدورة كالمعاني خلافا لمن قال المقدور هي المعاني فقط وهي أوجبت الاحوال وأجيب على الاول بان كون الحديث في فن الكلام قرينة على أن المراد بالممكن هو المعنى الاوّل دون الثاني وعن الثاني بان المراد بإيجاد الممكن اثباته من اطلاق الخاص وإرادة العام مجازا مرسلا والقرينة على ذلك تعليق الوصف المناسب وهو الإيجاد على الامكان وذلك يشعر بعليته فكأنه قال يتأتى بها إيجاد كل ممكن لا مكانه ولا شك أن الاحوال الحادثة من جملة الممكنات فيكون ذلك قرينة على أن المراد بالإيجاد الاثبات الشامل لها (قوله واعدامه) أى على الصحيح من أن القدرة كما تتعلق بالإيجاد تتعلق بالاعدام خلافا لامام الحرمين حيث قال لاتتعلق باعدام الشئ بعد وجوده لانه ان كان عرضا فعدمه عقب وجوده واجبا لانه لا يبق زمانين بل بمجرد وجوده ينعدم ثم تتعلق القدرة بعرض آخر وينعدم وهكذا على التوالي حتى يقع في الذهن أنه مستمر باق وليس كذلك فعدم الاعراض أمر من طبيعتها فيسكون واجبا والقدرة لاتتعلق بالواجب وان كان جوهر اقدومه بدوام الاعراض أى مشروط بامداد الله تعالى له بالاعراض وتعاقبها عليه فاذا أراد الله تعالى عدمه أمسك عنه هذه الاعراض فينعدم لوقته وجوبا والقدرة لاتتعلق بالواجب ونظير ذلك خيط الفتيلة مع الزيت فالجواهر بمنزلة الخيط والاعراض بمنزلة الزيت فانه اذا فرغ طفت الفتيلة بنفسها ولا تحتاج الى أن يطفئها أحد وهذا في عدمنا الطارئ أما عدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا فتتعلق به القدرة بمعنى أنه في قبضتها ان شاءت أبقتة مستمرا وان شاءت قطعتة بوجودنا وكذا وجودنا المستمر بعد وجودنا ان شاءت أبقتة وان شاءت أبدلته بالعدم وأما عدمنا في الازل فهو واجب لاتتعلق به القدرة والالزم قدمنا وهو محال وكلام امام الحرمين المذكور مبني على ضعف وهو أن العرض لا يبق زمانين والراجح خلافه لانه وان كان منسوبا للاشعري لكن أنكره عليه كثير من المتكلمين وقالوا ان ادعاء مثله في الاعراض القارة مكابرة في المحسوس * والخاص أن كون العرض لا يبق زمانين قول الاشعري والجمهور وبني عليه امام الحرمين ما ذكر والمعتمد أنه يبق زمانين وعليه فتتعلق القدرة بالعدم بعد الوجود وكذا بعدم الممكنات التي علم الله أنها لا توجد كما يمان أي جهل نظر الذات في جملة ما تتعلق به القدرة وفاقا وخلافا خمسة أشياء (قوله على وفق الارادة) فيه حذف مضاف أى على وفق تعلق الارادة وهو لبيان الواقع اذ لاتتعلق قدرته تعالى بشئ على غير وفق الارادة لانه اكره تعالى الله عنه وانما أتى به للإشارة الى أن فعله تعالى للكائنات انما هو بطريق الاختيار لا بطريق اللزوم كفعل العلة والطبيعة الذي يقول به الفلاسفة والطبايعيون والى أن تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة التيجيزي كما أن تعلق الارادة تابع لتعلق العلم أى التصوري * أما العلم التصديقي فلا يكون الا بعد وقوع الفعل فتتعلق ارادتك بالقيام فرع عن تعلق العلم التصوري به

واعدامه على وفق
الارادة فالازلية احترازا
عن الحادثة

اذ لا يراد الا ما يتصور واما التصديق بوقوعه فلا يكون الا بعد وجوده الذي هو أثر القدرة التي هي فرع الارادة التي هي فرع العلم أي التصوري فالعلم التصديقي متأخر عن الارادة والمتقدم عليها انما هو التصوري **(واعلم)** أن ذلك الترتيب انما هو بحسب التعقل فقط أما في نفس الامر فلا ترتيب بين صفاته تعالى ولا بين تعلقاتها وأن المراد بالتصوري والتصديقي بالنسبة لعلمه تعالى ما يشبه التصوري والتصديقي بالنسبة لعلم الحوادث من حيث تعلق الاول بالمفرد والثاني بوقوع النسبة وليس المراد بهما حقيقتهما المتعارفة عندنا لاقتضاءهما حصول ما لم يكن حاصلًا وعلمه تعالى منزّه عن ذلك **(قوله)** فلا تأثير لها فيما قارنها أشار به الى أن العبد ليس له في الفعل الامقارنة قدرته فقط وهو الكسب على أحد التفاسير كما مر **(قوله)** أي يتحصل أي يمكن أن يتحصل لان الكلام في التعلق الصلحي لا التجيزي لاقتضاءه أن التأثير بالفعل يكون في كل ممكن وهو غير صحيح اذ ما يدخل في الوجود من الممكنات لا ينحصر فأين التأثير فيه **(قوله)** اخراج الممكن فيه تسمح اذ اليجاد في الحقيقة تعلق القدرة بخروج الممكن من العدم الى الوجود والمراد بالوجود في كلامه الثبوت لتدخل الاحوال الحادثة كما مر **(قوله)** وكل ممكن يتناول الخ أي ويتناول أيضا الممكن الذي علم الله تعالى عدم وجوده كإيمان أبي جهل فهو مقدور نظرا الى كونه ممكنا لذاته واستحالة وقوعه انما هي عارضة والعارض لا ينافي الامكان الذاتي عند كثير من المحققين كما لا يمنع ذلك من وصفه بالامكان وقيل ليس بمقدور وهو الصحيح نظرا الى كونه مستحيلا لغيره وهو تعلق علم الله بعدم وقوعه وجمع بينهما بحمل الاول على التعلق الصلحي والثاني على التجيزي الحادث وكذا يقال فيما يأتي بالنسبة للارادة **(قوله)** الاختيارية انما خصها بالذكر دون الاضطرارية اذ لا نزاع في كونها مخلوقة لله تعالى بخلاف الاختيارية فان المعتزلة ادعوا أنها مخلوقة للعبد فقوله كركاتنا أي خلافا للمعتزلة في قولهم ان تلك الحركات مخلوقة للعبد والمخلوق لله تعالى انما هو قدرة العبد الحادثة المقارنة لتلك الحركات ولم يكفروا موافقتهم على خلق القدرة المذكورة التي هي منشأ للافعال كما مر وقد علمت أنه لا يحصل الرد عليهم الا اذا كان المراد بالتعلق التعلق التجيزي مع أن قوله كل ممكن صريح في أن المراد به الصلحي **(قوله)** ويتناول ما أي الممكن الذي له سبب وقوله كالأحراق الاولى أن يقول كالحرق لانه الذي تعلق القدرة بوجوده وأما الاحراق فهو نفس تعلق القدرة بالحرق وقوله عند مماسة النار فالسبب هو المماسه وفي ذلك رد على من يقول ان الامور العادية تؤثر بطبعها وعلى من يقول انما تؤثر بقوة أودعها الله فيها **(قوله)** تخلق السماء والارض فيه تسمح أي كالسما والارض المخلوقتين لانهما اللتان تعلق القدرة بوجودهما وأما الخلق فهو وتعلق القدرة بنفسه نظير مامر **(قوله)** هو أن يصير الشيء الخ فيه تسمح نظير مامر فالاولى أن يقول والاعدام تعلق القدرة بعدم الشيء **(قوله)** وهذا الخ المتبادر أن الاشارة لا قرب مذكور أي ما تقدم من عموم الممكن لافعالنا الاختيارية هو المختار ومقابله ما للمعتزلة القائلين بأن الله تعالى لا يخلق تلك الافعال بل هي مخلوقة للعبد ويحتمل رجوعها لصدر العبارة في قوله ايجاد كل ممكن واعدامه أي ما تقدم من أن القدرة تتعاقب باليجاد والاعدام هو المختار ومقابله ما لامام الحرمين من أنها لا تتعلق بالايجاد بالاعدام مطلقا لاحقا كان أو سابقا فيما لا يزال وماللقاضى من أنها لا تتعلق بالسابق فقط كما مر **(قوله)** ويوجد عطف تفسير على يخلق وقضيته أن الموجد هو الذات العلية والقدرة سبب وهو كذلك فقد قال القرافي هي بمنزلة القلم للكاتب ولله المثل الاعلى في قول من قال صفة تؤثر في ايجاد الممكن الخ مجاز من الاسناد الى السبب اذ التأثير في الحقيقة انما هو للذات الموصوفة بهذه الصفات كما نص عليه غير واحد من المحققين قال العلامة ابن ذكري

* والفعل للذات بذى الصفات * فمن اعتقد أن القدرة تؤثر بنفسها كفر وأما قول العامة القدرة فعالة أو تصرف أو انظر فعل القدرة غرام حيث لم يقصدوا أنها فعالة بنفسها بأن أطلقوا أو قصدوا

فلا تأثير لها فيما قارنها
ومعنى يتأني بها أي
يتحصل بها ايجاد كل
ممكن واليجاد اخراج
الممكن من العدم الى
الوجود وكل ممكن يتناول
أفعالنا الاختيارية
كحركاتنا وسكناتنا
ويتناول ماله سبب
كالاحراق الموجود عند
مماسه النار الشيء المحرق
وما لا سبب له تخلق السماء
والارض والاعدام
هو أن يصير الشيء لشي
كما كان أولا وهذا على
المذهب المختار ومعنى
على وفق الارادة أن
الله تعالى لا يخلق
ويوجد بقدرة

الامأرأدأى الامأخصمه
بارادته والارادة صفة
يتأق بها تخصيص
الممكن ببعض مايجوز
عليه ومعنى التخصيص
ترجيح بعض الجائز
على البعض الآخر
والذى يجوز عليه
الممكنات المتقابلات
وهى الوجود والعدم
والمقادير والصفات
والازمنة والامكنة
والجهات فالممكن يجوز
عليه الوجود والعدم
فتخصيصه بالوجود
دون العدم تأثير للارادة
فيه وإيجاده هو تأثير
القدرة ومعنى التعلق
طلب الصفة أمرأزأدا
على قيامها بمحلها فالصفة
تستلزم محلا أى ذاتا
تقوم بها فان اقتضت
أمرأ زأندا على ذلك
سميت متعلقة كالقدرة
التي تقتضى الممكنات
بالايجاد والاعدام
والارادة التي تقتضى
الممكنات بتخصيصها
بعض ماجاز عليها الى
الآخر الا الحياة فانها
لا تطلب أمرأزأدا على
قيامها بمحلها فليست
متعلقة بشئ
(ص) والعلم المتعلق

انها فعالة بذات الله تعالى لما فى ذلك من الابهام وقيل مكروه لعدم تعيينه للحدود (قوله الامأرأد) أى
خلافاً للمعتزلة القائلين بأنه خلق الشرور والقبائح وهو لا يريد هالان الارادة عندهم تابعة للامر فلا يريد الا
مأمر به وقيل هى عندهم نفس الامر فيلزم على كلامهم أن ما يقع فى الوجود من أفعال العبيد الاختيارية
على خلاف مراده تعالى وأما عندنا فهم متغايران ومنفكان فقد ير يد الشئ ويأمر به كإيمان أبى بكر رضى
الله تعالى عنه وقد يأمر به ولا ير يد كإيمان أبى جهل اذ لو أراد له وقوع وقدير يده ولا يأمر به ككفر أبى جهل
وقد لا يأمر به ولا ير يد ككفر سائر المؤمنين واختلف فى جواز مثل أراد الله كفر زيد وزنا عمر وفأجازه
بعضهم ومنعه بعضهم طلبا للدب والصحيح التفرقة بين مقام التعليم فيجوز فيه ذلك وبين غيره فيمتنع
وكذا يقال فى خالق القردة والخنازير وأما الاحتجاج بالقضاء والقدر فان كان قبل الوقوع فى الذنب ليكون
وسيلة للوقوع فيه لم يحز وكذا ان كان بعد الوقوع وقصد بذلك منع مؤاخذته بما أوجبه ذلك الذنب
من حداوت عزير فان قصد بذلك منع تعيره به جاز ذلك كما وقع فى مناظرة موسى مع آدم عليه السلام أن
موسى قال له يا آدم أنت أبونا خيتنا أى أحرمتنا من الجنة أى كنت سببا لآخر اجنا منها قال له آدم يا موسى
اصطفاك الله بكلامه وخط لك ألواح التوراة بيده أى قدرته وأنزل عليك التوراة فى ألواح من زبرجدا تلومنى
على أمر قدره الله على قبل أن يخلق السموات والارضين بخمسين ألف سنة ففزع آدم موسى أى غلبه بالحجة
والحديث بطوله مسطور فى البخارى (قوله صفة) كالجنس لشمولها جميع الصفات وقوله يتأق بها خرج
الحياة والعلم لما مر أن الحياة لاتتعلق والعلم تعلقه تنجيزى وكلامه فى الصلوحى أو ما هو أعم وقوله تخصيص
خرج به ماعدا المعرف وانطبق التعريف عليه ونسبة التخصيص اليها مجاز كما مر وأل فى الممكن للعموم
ككل فيما مر وغاير فى التعبير لمجرد التفنن وتقيد ان فى العموم المذكور اشارة الى فساد مذهب المعتزلة
المخصيين تعلق الارادة بالخير دون الشر وبالصلاح والاصلاح دون مقابلهما (قوله والذى يجوز عليه) أى
الممكن مبتدأ وقوله الممكنات الخ خبر ومعنى المتقابلات المتنافيات * وحاصله ان بعض مايجوز عليه ستة أشياء
يقابلها ستة أخرى وهى الوجود بدلا عن العدم والمقدار المخصوص بدلا عن سائر المقادير والصفة المخصوصة بدلا
عن سائر الصفات والزمان المخصوص بدلا عن سائر الازمنة والمكان المخصوص بدلا عن سائر الامكنة والجهة
المخصوصة بدلا عن سائر الجهات فقولوه وهى الوجود والعدم متقابلان وقوله والمقادير أى أن بعضها يقابل بعضا
وكذا يقال فى البقية والمقادير من جملة الصفات لما مر ان المقدار هو الكم المتصل والمنفصل هو العدد والعدد
والمقدار عرضان وقد نظم بعضهم تلك المتقابلات الست فى قوله

الممكنات المتقابلات * وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات * كذا المقادير روى الثقات

(قوله تأثير للارادة) مقتضى كلامه ان تخصيص الارادة تأثير وهو كذلك على المذهب المختار وقيل ليس
بتأثير هذا واسناد التأثير لها وللقدرة مجاز كما مر (قوله طلب الصفة الخ) فى التعبير بالطلب تسمح اذ لا طلب فى
الحقيقة فالمراد به الاستلزام والارتباط أى ارتباط الصفة بشئ فتعلق القدرة ارتباطها بالممكن من حيث التأثير
فيه وتعلق الارادة ارتباطها بالممكن من حيث التخصيص وتعلق العلم ارتباطه بالمعلوم من حيث انكشافه
وهكذا واختلف فى التعلق المذكور فقل هو أمر وجودى تمكن رؤيته وهو مردود وقيل حال أى واسطة
بين الوجود والعدم بناء على ثبوت الاحوال وقيل من مواقف العقول أى لا يدركه الا الله تعالى وقيل وجه
واعتبار وعطف الاعتبار على وجه تفسير أى انه من الامور الاعتبارية التى هى أنزل مرتبة من الحال فيكون
أمرأ ذهني وهذا ان الاخير ان أحسن الاقوال الاربعة (قوله الايجاد والاعدام) يحتمل أن تكون

الباء للابسة أى تستلزم الممكنات استلزاما متلبسا بالايجاد والاعدام والاولى كما قاله الشيخ في تقريره أن تكون للتصوير وتقضى بمعنى ترتبط أى ترتبط بالممكنات ارتباطا موصورا بالايجاد والاعدام (قوله بجميع الواجبات الخ) نعم لمحذوف أى الامور الواجبات كذاته تعالى وصفاته وثبوت تلك الصفات له فاذا قلت الله قادر كان المتصف بالوجوب كلاما من الذات العلية والقدرة وثبوتها له تعالى وأما الحكم بمعنى ادراك وقوع ذلك الثبوت فليس واجبا بل جائزا كما مر فالواجبات تشمل الاحكام بمعنى النسب والمحكوم به وعليه وتشمل أيضا المفرد الذى ليس محكوما به ولا عليه كذاته تعالى بقطع النظر عن الحكم عليها بشئ وتشمل العلم نفسه لدخوله في صفاته تعالى فيعلم تعالى بعلمه أن له علامات متعلقا بكذا وقوله والجائزات أى الامور الجائزة تخلقه تعالى للاشياء فاذا قلت الاشياء مخلوقة له تعالى كان المتصف بالجواز كلاما من المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة وهى ثبوت خلقه تعالى للاشياء والحكم بمعنى ادراك وقوع ذلك الثبوت (قوله والمستحيلات) كشرىكه تعالى فيعلم انه معدوم وان وجوده مستحيل وانه لو وجد لزم عليه من الفساد كذا وكذا وليس المراد استحالة المستحيلات لان استحالتها واجبة فهمى داخلية في الواجبات وعلمه تعالى المتعلق بالشرىك نظير العلم التصورى بالنسبة لنا فالشرىك موجود في العلم بالمعنى المذكور كما انه موجود في أذهاننا ولا يلزم من ذلك وجوده خارجا (قوله والعلم صفة الخ) هذا تعريف لمطلق العلم الشامل للقديم والحادث * واعلم انهم اختلفوا في العلم هل يحد أولا فقل لا يحد لعسره وقيل لانه ضرورى فلا حاجة لحدده وقيل يحد ولهم فيه حدود كثيرة منها ما هو مقبول ومنها ما هو مردود وأصح ما قيل فيه انه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض بوجهه ويقرب منه تعريف الشارح (قوله صفة) كالجنس وقوله ينكشف فصل خرج به ما ليس للانكشاف كالقدرة والارادة لانهما صفتان تأييرانكشاف والحياة ادلتان لها وقوله المعلوم خرج به السمع والبصر والادراك على القول به فانها لانكشاف الموجود وهو أخص من المعلوم والمراد بالمعلوم الواجب والجائز والمستحيل * واعتراض هذا التعريف من وجوه الاول أن التعبير بالانكشاف يوهم سبق الخفاء اذ الانكشاف ظهور الشئ بعد خفائه وذلك يقتضى الجهل قبل الظهور وهو محال عليه تعالى فالاولى أن يقال كما قال السكالك صفة أزلية لها تتعلق بالشئ على وجه الاحاطة على ما هو عليه دون سبق خفاء اهـ وأجيب بان الشارح تابع في التعريف المذكور للسعد وغيره من الاكابر فذكره وان كان فيه هذا التسامح تبعاهم خصوصا وقد قيل ان غالب تعاريف العلم يدخلها الخدش الثانى ان المعلوم مشتق من العلم والمشتق متوقف على المشتق منه وقد أخذ في تعريفه والمعرف بفتح الراء متوقف على تعريفه فقد توقف كل منهما على الآخر وهو دور وأجيب بان المشتق منه هو العلم بمعنى المصدر أى الادراك والمعرف العلم بمعنى الصفة وبان المراد بالمعلوم الشئ بقطع النظر عن كونه معلوما فيجرد عن وصف المعلوماتية ويراد منه مجرد الذات والمتوقف على العلم انما هو الذات المتصفة بذلك الوصف لا المجردة عنه الثالث أن تعبيره بالمعلوم يقتضى ان صفة المعلوماتية ثابتة له قبل الانكشاف وتعلق العلم به مع انها لا تثبت له الا بعد ذلك والا لكان انكشافه وتعلق العلم به تحصيلا للحاصل وهو محال وأجاب الشارح عن ذلك فيما سياتى بأن المراد بالمعلوم ما من شأنه أن يعلم فيكون فيه مجاز الاول والرابع أن التعريف غير مانع لشموله الكلام لانه لا ينكشف فيه المعلوم اذ مدلول كلامه هو المعلوم فالأول بل الحجاب عن شخص لأدرك من كلام الله تعالى أن له قدرة مثلا وان شريكه مستحيل وان الممكن جائز الوجود فقد انكشفت الاقسام للسامع وأجيب بأن المراد ينكشف بها المعلوم لمن قامت به فخرج الكلام فانه ينكشف به المعلوم للسامع لا لمن قام به ويدل على ذلك اتيانه بالباء المؤذنة بالتعليل في قوله بها يعنى أن العلم علة في الانكشاف وحيث يكون بينهما تلازم من الجانبين كما هو الشأن في العلة والمعلول فيلزم أن يكون الانكشاف لمن قامت به والالزم انكشاف العلة عن المعلول وأيضا فالعلة انما توجب حكمها لمن قامت به كما قالوا ان القدرة مثلا لا توجب

بجميع الواجبات
والجائزات والمستحيلات
(ش) العلم معطوف
على القدرة والارادة أى
وهى القدرة والارادة
والعلم وكذا ما بعده
والعلم صفة ينكشف
بها المعلوم

القادرية الامن قامت به لاغيره بخلاف الكلام فانه دليل ينكشف للسامع معه المدلول لاعلة اذ قد لا يحصل انكشاف المدلول للسامع بعد الكلام فيلزم أن يكون الانكشاف لغير من قام به والالكان بينهما تلازم والواقع خلافه كما علمت (قوله على ماهو به) أي حالة كون المعلوم على الوجه أي الحالة التي هو أي المعلوم ملتبس بها في الواقع مثال ذلك ما اذا أدركت أن في بيت زيد خبزا وأنه من الشعير فان كان في الواقع كذلك قادرا كك علم أو كان من البر وقد أدركت انه من الشعير فليس بعلم لانه ليس على الوجه الذي هو به والله تعالى محيط علمه بالاشياء على ماهي به عليه تفصيلا قال بعضهم كل انسان يتنفس في كل يوم وليلة مائة ألف نفس وأربعة وعشرين ألف نفس معتدل وفي كل نفس معتدل منها يموت ألف ويولد ألف وتحمل الامهات بألف وفيه مائة ألف فرج قريب وفي بعض التواريخ ان في كل ساعة ستمائة ألف امرأة تضع وستمائة ألف امرأة تحمل وستمائة ألف ذليل يعز وعكسه وستمائة ألف عتيق من النار ومع هذا فالملائكة أكثر المخلوقات فقد ذكر بعضهم أن بني آدم عشر الجن وبنو آدم والجن عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحار وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الارض الموكلين ببني آدم وهؤلاء كلهم عشر ملائكة السماء الدنيا وهؤلاء كلهم عشر ملائكة السماء الثانية وهكذا الى الكرسي والعرش وقام رجل الى ابن الشجرى وهو على كرسيه للوعظ يقرر تفسير كل يوم هو في شأن ووقف على رأسه فقال يا هذا فما يفعل ربك الآن فسكت وبات مهوما فرأى المصطفى عليه السلام فذكر له ذلك وسأله فقال له ان السائل الخضر وانه سيعود فقل له شؤن يديها ولا يبتديها يخفض اقواما ويرفع آخرين فاصبح مسرورا فأتاه وأعاد السؤال فاجابه بذلك فقال له صل على من علمك وانصرف مسرعا والمراد بالشؤن الاحوال وقوله يديها أي يظهرها ولا يبتديها أي لا يستأنفها علما ومعنى كل يوم هو في شأن أنه في كل وقت في أمر يظهره على وفق ما أراد في الازل كاحياء واماته واعزاز واذلال (قوله انكشاف الخ) مفعول مطلق لقوله ينكشف وقوله لا يحتمل النقيض تفسيره أي انكشافا وانحفا وقوله بوجه أشار به الى ما قرره المصنف في بعض تأليفه من ان العلم يلزمه ثلاثة أمور الجزم والثبات والطباق أي المطابقة للواقع فلا يحتمل النقيض بحسب الذهن لكونه مجزوما به ولا بحسب الخارج لكونه مطابقا للواقع ولا بحسب تشكيك المشكك لكونه ثابتا ولا يخفى أن هذا الاخير هو محل الاحتياج الى هذا القيد أعني قوله لا يحتمل النقيض الخ أما عدم احتمال النقيض بحسب الذهن حتى يخرج به الشك ونحوه أو بحسب الخارج حتى يخرج به الجهل فستغنى عنه بقوله ينكشف به المعلوم على ماهو به لخروج ما ذكر به كإسباتي فانحصرت فائدة القيد في هذا الاخير أعني احتمال النقيض بحسب تشكيك المشكك فخرج به التقليد كإسباتي * والحاصل ان هذا القيد محتمل لامور ثلاثة لكن الاولان منها يؤخذان عما قبله فيكون تأكيدهما بالنسبة لهما والثالث لا يؤخذ من ذلك فيكون تأسيسا بالنسبة له (قوله ومعنى ينكشف يتضح) أي بحيث يصير مجزوما به حتى يصح قوله نخرج الظن الخ واعلم انه ان أريد الانكشاف التام أي من جميع الوجوه خرج به الجهل المركب والتقليد جازما كان أو غير جازم كما خرج به الظن ومأمعه وحيد فصح قول الشارح وعلى ماهو به تأكيده بطل قوله وخرج بقوله لا يحتمل النقيض الخ لخروج ذلك الانكشاف بالمعنى المذكور وان أريد الانكشاف ولو من بعض الوجوه بطل قوله على ماهو به تأكيده وحيد فصح تأسيس الاحتياج اليه في اخراج الجهل المركب الداخل تحت قوله ينكشف لان فيه انكشافا غير تام بل من بعض الوجوه وصح قوله وخرج بقوله لا يحتمل النقيض الخ والذي ارتضاه شيخنا في درسه الثاني وهو ان المراد الانكشاف من بعض الوجوه ويزاد فيه قيد بان يقال ينكشف انكشافا مطابقا للواقع حينئذ يخرج الجهل المركب * والحاصل اما اذا فسرنا الانكشاف بكون الشيء مجزوما به على وجه مطابق خرج به الظن ومأمعه والجهل ودخل فيه التقليد فيحتاج الى اخراجه بقوله

على ماهو به انكشافا
لا يحتمل النقيض بوجه
ومعنى ينكشف يتضح
نخرج الظن والشك
والوهم

لا يحتمل النقيض الخ فقول الشارح نخرج الظن الخ أي والجهل المركب بدليل ما بعده وخروج به أيضا القدرة والارادة والحياة كما مر وانما اقتصر الشارح على الظن وما معه لمشاركته العلم الحادث في الادراك فيتوهم انها علم (قوله لان احتمال نقيض المظنون الخ) سكت عن تعليل خروج الشك والوهم بذلك لظهوره اذ لا انكشاف معهما بوجه (قوله تأ كيد الخ) تقدم أن هذا لا يصح الا اذا أريد بالانكشاف الانكشاف التام أي من جميع الوجوه مع أنه اذا أريد ذلك لا يحتاج لقوله لا يقبل النقيض الخ لخروج التقليد حيثئذ بالانكشاف بالمعنى المذكور وتقدم الجواب بان المراد بالانكشاف ولو من بعض الوجوه ويزاد فيه قيد لخراج الجهل ويكون قوله لا يقبل النقيض الخ محتاجا له (قوله وتصريح) أي زيادة على التأ كيد أي ايضاح في اخراجه ووجه الايضاح أن قوله على ماهو به يقابل قولهم في تعريف الجهل المركب على خلاف ماهو به وقوله وخروج بقوله لا يحتمل الخ قضيته أنه ليس خارجا بقوله ينكشف وهو كذلك بناء على ما مر من أن المراد به الانكشاف ولو من بعض الوجوه فان أريد الانكشاف من كل وجه كان ماذكر خارجا به (قوله والمعلوم ما من شأنه الخ) تقدم ان هذا جواب عما يقال إن قضية التعريف أن صفة المعلومية ثابتة له قبل الانكشاف مع انها لا تثبت له الا بالانكشاف وحاصل الجواب ان في قوله المعلوم مجاز الأول أي ما من شأنه أن يعلم بالانكشاف (قوله وهو كل واجب) كذاته تعالى وصفاته وقوله وكل جائز فيعلم ما كان منه وما لا يكون وانه لو كان أي وجد كيف يكون أي يعلم أن المعدوم لو فرض وجوده كانت حالته التي يوجد عليها كذا وكذا كما قال تعالى اخبارا عن الكفار في القيامة حين تمنوا الرد الى الدنيا ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون ودخل في الجائز ما لا يتناهى فيعلم الله تفصيلا مع كونه لا يتناهى خلافا لبعضهم واستحالة علم ما لا نهاية له انما تثبت في حق الحوادث كما تقدم وقوله وكل مستحيل فيعلم تعالى ان المستحيل هو المشارك له في الالوهية مثلا وأنه لا يصح وجوده وأنه لو وجد لترتب عليه من الفساد كذا وكذا وتقدم أن استحالة المستحيل داخلة في الواجب فيدخل علمها في علمه به (قوله وانما تعلق) أي العلم بالواجبات الخ أي تعلقا تنجيزيا قدما اذ ليس له تعلق صلاحا لان الصالح لأن يعلم ليس بعالم فيلزم اتصافه تعالى بالجهل قبل التعلق التنجيزي وهو محال وقال الفخر في بعض كتبه ان له تعلقين صلاحا وتنجيزيا لانه تعالى يتعلق علمه بالاشياء قبل كونها ويسمى علما بما سيكون ثم يعلم تعالى بعد كونها انها كانت وذلك علم بما كان والعلم بما سيكون غير العلم بما كان ورد بان التعبير بما سيكون أو كان انما هو باعتبار المعلوم فانه قبل كونه يعبر عنه بانه سيكون وبعد كونه يعبر عنه بانه كان لاستقباله في الاول وحصوله في الثاني لا باعتبار العلم وتعلقه فانه واحد لا تعدد فيه على كل حال وقوله لانه ليس من صفات التأثير أي بخلاف القدرة والارادة فانها مصفتا تأثير فلا يتعلقان الا بالمكن كما مر لا بالواجب ولا بالمستحيل لما مر انهما ان تعلقا بوجود الواجب لزم تحصيل الحاصل أو بعدمه لزم قلب حقيقته لان ذلك يقتضي كونه ممكنا والواقع انه واجب ويقال في المستحيل بعكس ذلك فاللزام على تعلقهما بكل من الواجب والمستحيل إما تحصيل الحاصل أو قلب الحقائق من الوجوب أو الاستحالة الى الامكان فيلزم كونه تعالى ممكنا وكذا شريكه ولا يخفى ما في ذلك من الفساد فالكمال المطلق في عدم تعلقها بذلك فن قال انه تعالى قادر على أن يتخذ ولدا أو زوجة والالزام محجزة فهو جاهل بما يترتب على تعلق القدرة بذلك من المحال السابق (قوله لا تعلق بشئ) المراد بالشئ معناه اللغوي أي مطلق الامر الشامل للمعدوم ويحتمل أن يراد به المعنى الاصطلاحي وهو الموجود ويفهم عدم تعلقها بالمعدوم من باب أولى لانها اذا لم تتعلق بالموجود فبالاولى أن لا تتعلق بالمعدوم وكان الاولى حذف قوله بشئ أو ابداله بامر لايهاام كلامه تعلقها بغيره وهو المعدوم اذ المتبادر منه المعنى الاصطلاحي وهو الموجود (قوله أي لاسها لا تطلب) لو قال أي انها كان أولى لما مر من أن التعلق هو طلب الصفة أمرا زائدا على قيامها بمحلها فيلزم عليه تعليل

لان احتمال نقيض
المظنون مشلا يمنع
انكشافه وعلى ماهو به
تأ كيد وتصريح باخراج
الجهل المركب فانه لا
ينكشف به المعلوم على
ماهو به وخروج بقوله لا
يحتمل النقيض الاعتقاد
الجازم لانه يحتمل
النقيض بتشكيك
شكك والمعلوم ما من
شأنه أن يعلم وهو كل
واجب وكل جائز وكل
مستحيل وانما تعلق
بالواجبات والجائزات
والمستحيلات لانه ليس
من صفات التأثير
(ص) والحياة وهي
لا تعلق بشئ
(ش) أي لانها لا تطلب
أمرا زائدا على قيامها
بمحلها بل هي

الشيء بنفسه (قوله صفة الخ) المناسب لل مقام أن يكون هذا تعريف الحياة القديمة فقط ففي كلامه حذف دل عليه المقام أي صفة أزلية ويحتمل أنه تعريف لما يعم القديمة والحادثة ولا ضرر فيه لأنه رسم فيجوز فيه الجمع بين حقيقتين مختلفتين ولا يصح أن يكون تعريفًا للحادثة فقط لأنه خروج عن المقام * واعلم أن الحياة الحادثة ليست هي الروح ولا ملزومة لها عقلا بل يجتمعان عادة ويصح افتراقهما فقد خلق الله تعالى الحياة في كثير من الجمادات مجزة أو كرامة من غير ثبوت أرواح لها كتسليم الشجر على المصطفى وتسبيح الخصى في كفه عليه السلام (قوله تصحيح) بضم التاء مضارع صحيح بمعنى جوز أي تجوز ذلك جواز اعتقليا كما سيأتي وخارج بذلك جميع الصفات فقوله لمن قامت به ليس للاخراج بل لبيان الواقع وانما ذكره إشارة إلى تحقيق مذهب أهل السنة من أن الصفات انما توجب أحكامها لمخالها القائمة بها خلافا للمعتزلة القائمين بإنها توجب أحكامها لغير محالها كصفة الكلام فانها قائمة بالشجرة وأوجبته تعالى كونه متكاملا وقوله الادراك مفعول تصحيح ولما كان ظاهر التعريف فاسد الاقتضاء انما تمت وجدت حصل الادراك بالفعل وليس كذلك اذ قد توجد ولا يوجد الادراك دفع ذلك بقوله أي ثبت أن يكون الخ فأشار بذلك إلى أن في الكلام مضافا محذوفا أي محضة الاتصاف بالادراك لا يقال انها كما تصحح الاتصاف بالادراك الذي هو السمع والبصر والعلم والشم على القول به تصحح الاتصاف بغيره كالقدرة والارادة والكلام لاننا نقول القصد من هذا التعريف تمييز صفة الحياة عن غيرها من بقية الصفات وما ذكر كاف في التمييز اذ لا يجب أن يذكرك كل ما يقع به التمييز أو يقال ان الادراك لقب أي اسم جامد واللقب لا مفهوم له عند جمهور الأصوليين فلا يحتاج به أو ان الادراك لازم للاتصاف بالقدرة والارادة والكلام وما كان شرطا في اللزوم فهو شرط في الملزوم فكأنه قال تصحح الادراك وغيره ولذا قال وهي شرط في الجميع أي جميع صفات المعاني مع انه لم يذكرك إلا كونها مصححة للادراك للإشارة إلى أنه ليس بقيد فهو كالاضراب الانتقال إلى كانه قال بل هي شرط الخ والمراد بالشرط الشرط العقلي لا العادي ولا الشرعي والحكم عليها بانها شرط انما هو بالنظر لظاهر العبارة من أن المراد أنها تصحح الادراك بالفعل اما بناء على ما تقدم من أن المراد انها تصحح صفة الاتصاف بالادراك فهي سبب عقلي يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم (قوله عدم جميع صفات المعاني) أي ما عداها من المعالم أن الشيء ليس شرطا في نفسه (قوله وهذا) أي ما ذكر من التعريف وفي بعض النسخ وهذه وأنت باعتبار كون التعريف حقيقة تفصيلية للعرف وذلك لان كلام من التعريف والمعرف كالانسان والحيوان شيء واحد المراد به الحقيقة لكن المعروف حقيقة اجالية والتعريف حقيقة تفصيلية فكأنه قال وهذه الحقيقة التفصيلية وهي التعريف المذكور هي حقيقة الشرط أو باعتبار الالفاظ الدالة على التعريف ويقدم مضاف في الخبر والتقدير فهذه الالفاظ دال حقيقة الشرط أي داله عليها وفي بعض النسخ لان هذه وهو تعليل لتعريف الشرط بما ذكر أي انما عرف الشرط بما ذكر لان هذا حقيقة الشرط في الواقع ونفس الامر (قوله والسمع والبصر) أل فيهما عوض عن الضمير على مذهب الكوفيين أي سمع تعالى وبصره أو يقدر في كلامه جار ومجرور أي السمع لهو البصر له لان القصد التكامل على سمعه تعالى وبصره لا على مطابق سمع وبصر وقدم السمع على البصر لانه أفضل منه في حق الخواص على الصحيح لمزيتة عليه اذ عامة وجود الرشده والهداية وتلقى الشرائع والكتب المنزلة انما هي بالسمع ولانه يدرك به كل الجهات وفي سائر الاحوال والبصر يتوقف على جهة المقابلة وتوسط نور وما ذكره بعضهم من تفضيل البصر عليه لانه يدرك به الاجسام والالوان والهيئات بخلاف السمع فانه قاصر على الاصوات مردود بان كثرة هذه المتعلقةات فوائدها لا يعقل عليها ألا ترى أن من جالس أصم فكأنما جالس حجرا ملقى وان تمتع في نفسه وأما الاعشى ففي غاية الكمال الفهمي والعلم

صفة تصحح لمن قامت به الادراك أي تثبت أن يكون عالما سميعا بصيرا وهي شرط في الجميع يلزم من عدمها عدم جميع صفات المعاني ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم وهذا حقيقة الشرط (ص) والسمع والبصر المتعلقان

النوق وأشار بقوله المتعلقان الخ الى أنهما من الصفات المتعلقة وان متعلقهما جميع الموجودات لا بعضها وكان الأولى أن يقول المتعلقان بالتأنيث ليناسب قوله فيما مر ثم سبغ الخ حيث لم يثبت التاء في العدد الدال ذلك على كون المعدوم مؤنثا الآن يقال ذكر باعتبار تأويلهما بالوصف وكذا يقال في العلم والكلام حيث قال فيهما المتعلق ولم يقل المتعلقة * والحاصل أنه يصح التأنيث باعتبار الصفة والتذكير باعتبار الوصف ولكل من السمع والبصر ثلاث تعلقات تنجزى قديم وهو متعلقهما بذاته تعالى وصفاته وصالح قديم وهو متعلقهما بالممكنات الموجودات قبل وجودها وتنجزى حادث وهو متعلقهما بها بعد وجودها (قوله بجميع الموجودات) تقدم الاعتراض على مثل هذه العبارة بان لفظة جميع مستغنى عنها وتقدم الجواب بان أُل في الموجودات ان كانت للاستغراق فلفظة جميع لتأكيده ذلك الاستغراق ودفع توهم تخصيصه فليس مستغنى عنها أو كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر والموجودات تشمل الألوان والاصوات فيسمع تعالى السواد والبياض ونحوهما وبصر الاصوات وشمل أيضا سمعه تعالى وبصره فيسمعهما تعالى بسمعه وبصرهما ببصره وأما الاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فلا يتعلق بهما سمعه تعالى وبصره لانها من الامور الاعتبارية على الصحيح فليست محسوسة فانا لان شاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين دون وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله ومعنى السمع) أى ومعنى لفظ السمع أو أن الاضافة للبيان أى معنى هو السمع وهذا أولى وكذا يقال فيما يأتى بالنسبة للبصر (قوله ينكشف له) تقدم ما في التعبير بالانكشاف من الإيهام وخرج به القدرة والارادة فانهما ليستا للانكشاف والحياة فانها لا تتعلق بشئ وخرج بقوله كل موجود العلم والكلام وكذا يقال في تعريف البصر الآتى وأشار بقوله كل موجود الى أن سمعه تعالى وبصره لا يتعلقان بالمعدوم ولا بالمحال (قوله كذاته) دخل تحت الكاف صفاته تعالى فان لوحظ أنها ليست غيرا كما أنها ليست عينا كانت الكاف استقصائية (قوله كسائر الحوادث) بمعنى جميعها فالكاف استقصائية لا بمعنى باقيها وان كان ذلك هو معناها في الاصل لانها من السور بمعنى البقية ومنه سور المؤمن شفاء (قوله وهو) أى ما ذكر من تعلقها بكل موجود مذهب الشيخ أبى الحسن امام الفن وهو الحق وكون الشيخ مالكيًا أو شافعيًا نزاع لا طائل تحته

ان الفتى من يقول ها أناذا * ليس الفتى من يقول كان أبى

(قوله كيفما كانت) أى خفية كانت أم لا (قوله ومعنى البصر الخ) اعترض بان تعريف كل منهما ليس بما نعلم لدخول الآخر فيه وشرط التعريف أن يكون جامعا مانعا * وأجيب بان عذره في ذلك تعدد الاطلاع على كنه ذاته تعالى وصفاته حتى يميز بينهما فلا يعرف تمايزها بالتمايز لتعلقها ولما اتحد السمع والبصر في التعلق لم يعرف تمايزهما فلذا عرفهما بتعريف يقتضى تميزهما عن غيرهما وان لم يكن فيه تمييز أحدهما عن الاخرى ولان التعريف بالاعم قد أجاز المتقدمون من المناطق * لا يقال حيث اتحد متعلقهما كانت احدهما مغنية عن الاخرى * لانا نقول هما وان اتحد متعلقا لكن لكل منهما من الانكشاف حقيقة تخصه لا يعامها الا الله تعالى فيجب علينا أن نعتقد أن انكشاف السمع غير انكشاف البصر وغير انكشاف العلم وان كان لا يعلم حقيقة كل الا الله تعالى (قوله في حقه تعالى) قال في السمع الذى هو صفة لمولانا وفي البصر في حقه تعالى لمجرد التفنن أى ارتكاب فنين أى نوعين من التعبير واحترز بذلك عن البصر في حق الحوادث فانه قوة مخلوقة في العصبين المجوفين تتلاقيان في مقدم الدماغ ثم تفرقان فتأديان الى العينين التى من جهة اليسرى الى العين اليمنى والى من جهة اليمنى الى العين اليسرى وتلاقيهما اما على وجه التقاطع الصليبي هكذا × أو على هيئة الدالين ظهر كل في ظهر الاخرى هكذا ودون السمع في حق الحوادث فانه قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصباح أى أسفله تدرك بها الاصوات وهذا امر يفهما عند الحكماء

بجميع الموجودات
(ش) هذا أيضا معطوف
على ما تقدم ومعنى
السمع الذى هو صفة
لمولانا جبل وعز هو
معنى قائم بذاته ينكشف
له به كل موجود سواء
كان قديما كذاته
أو حادثا كسائر الحوادث
وهو مذهب الشيخ أبى
الحسن الاشعري وقيل
انما يتعلق بالاصوات
فقط فكيفما كانت
ومعنى البصر في حقه
تعالى هو معنى قائم بذاته
العلية ينكشف له به كل
موجود سواء كان
قديما أو حادثا

أما عند أهل السنة فالبصر قوة خلقها الله تعالى في العينين والسمع قوة خلقها الله تعالى في الأذنين ولا يتعلق سمعنا وبصرنا عادة إلا ببعض الموجودات وهو الأصوات في الأول بشرط عدم البعد والسر جدا والاجسام وألوانها في الثاني بشرط عدم القرب والبعد جدا ويجوز لو خرت العادة أن لا يختص بذلك البعض بناء على أن المصحح للرؤية هو الوجود وعليه فمالم نره من الموجودات كالملائكة والجن فأنما هو لما منع كذا قيل واعترض بان المانع وجودي أيضا فشأنه أن يرى فيكون عدم رؤيته لما منع آخر وهكذا فيلزم التسلسل فالمصحيح أن عدم رؤية بعض الموجودات للمانع بل لكون الله تعالى لم يخلق فينا تلك الرؤية فتكون الجن والملائكة بحضرتنا ولا نراها لكون قدرة المولى لم تتعلق برؤيتهما أي لم يخلق فينا قوة ذلك (قوله وهذا) أي تعلق البصر بما ذكره بخلاف بين الأئمة بخلاف السمع فإن فيه خلافا فخصه بعضهم بالأصوات كما مرو بعضهم بكلام النفس وبالمسموعات وهي الأصوات وبعبارة السعد محتمة لثبوت الخلاف في البصر أيضا حيث قال وبصره متعلق بالمبصرات فيحتمل أن مراده بالمبصرات بالنسبة لنا وهي الألوان مثلا ويحتمل أن مراده بالمبصرات بالنسبة له تعالى وهي جميع الموجودات (قوله لجميع الموجودات) متعلق بالطالبان والباء في الانكشاف للابسة أي الطالبان لجميع الموجودات طلبا ملتبسا بانكشافها بهما (قوله ليس كمثل شئ) دليل لقوله وليس الخ وقوله وهو السميع البصير ليس له دخل في الدلالة ويحتمل أن يكون قصده الاستدلال على ثبوت السمع والبصر له تعالى خلافا للمعتزلة وانهما ليسا مثلي سمع وبصر الحوادث فجز الآيات يدل للأول وصدورها للثاني فإن قلت لدلالة فيها على ثبوت السمع والبصر له تعالى حتى يكون فيها رد على المعتزلة لانهم يسمعون أنه سميع وبصير لكن بذاته لا بسمع وبصر زائد عن عليهما لانا نقول ان فيها دلالة على ذلك بمعونة ما يفهمه أهل اللغة منها فانهم يفهمون ان معنى سميع ذات ثبت لها السمع ومعنى بصير ذات ثبت لها البصر ولا عبرة بمخالفة المعتزلة في ذلك (قوله والكلام) تقدم ما في مثل هذه العبارة وقوله الذي ليس بحرف ولا صوت آخر الصوت لانه بمنزلة العام والحرف بمنزلة الخاص والخاص مقدم في الاعتبار على العام وذكره عقب الحرف لانه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام ومن قدم الصوت لاحظ كونه معروضا والحرف عارض بسبب الاعتماد على المقطع أي المخرج والمعرض مقدم على العارض طبعا فقدم عليه وضعا وما ذكر من أن كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت هو المشهور عند أهل السنة وقال العضدانه بحروف قائمة بذاته تعالى منزهة عن الترتيب والحدوث والزوال وحل على ذلك قول الاشعري الكلام معنى فقال مراده بالمعنى ما قبل الذات فيشمل اللفظ فيكون صادقا بكونه حروفا وأصواتا ولا يلزم فيه التقديم والتأخير الذي ألزمه المتأخرون لمن قال انه بحروف وأصوات لانها لا تشبه حروفنا ولا أصواتنا ولان حروفنا انما جاءها التقديم والتأخير من التركيب الجسماني واختلاف المخارج ومن تنزه عن ذلك تنزه كلامه وقال جماعة نسبوا أنفسهم الى الحنابلة ان كلامه تعالى بحروف وأصوات لكن ان نسبت الى الحوادث كانت حادثة أو اليه تعالى كانت قديمة ولا يخفى بطلان هذين القولين وكلام العضد المذكور سري اليه من الحشوية فلا يعول عليه وسيأتي ما للمعتزلة وقوله ويتعلق أي تعلقتان جزيا قديما الا الأمر والنهي عند الاشاعرة فان لهما تعلقين صلوحي قديم وهو تعلقهما بالمكلفين قبل وجودهم وتنجزيزي حادث وهو تعلقهما بهم بعد وجودهم بصفات التكليف وأشار بذلك الى أن الكلام من الصفات المتعلقة وأنه مساو للعلم في المتعلق بفتح اللام وان خالفه في التعلق اذا العلم للانكشاف وهو للدلالة وهي وان كان يلزمها الانكشاف لكن هذا الانكشاف اللازم لها ثابت للسامع وأما انكشاف العلم فتأبى لنفس العالم (قوله من المتعلقة) بفتح اللام وهي كل واجب الى آخر ما سيأتي فاذا أزيل عنا الحجاب وسمعنا كلامه تعالى فهمنا منه أنه تعالى موجود

وهذا بلا خلاف بين
الأئمة ومعنى المتعلقان
الطالبان بالانكشاف
لجميع الموجودات
وليس سمع الله بأذن
ولاصباح وليس بصره
بحدقة ولا أجفان ليس
كمثل شئ وهو السميع
البصير
(ص) والكلام الذي
ليس بحرف ولا صوت
ويتعلق بما يتعلق به
العلم من المتعلقة
(ش) هذا أيضا معطوف
على ما تقدم وهو آخر
صفات المعاني

وأن شريكه مستحيل وأن وجودنا جائز وهذه أقسام الحكم العقلي الثلاثة التي هي متعلقات العلم واعتراض ذلك بأن أمر الله تعالى لبعض المكلفين كأبي جهل بما علم سبحانه أنه لا يقع منه كالايمان يستلزم أن أمره تعالى متعلق بوقوع ذلك المأمور الذي تعلق العلم بعدمه فقد تعلق علمه بما لم يتعلق به أمره الذي هو كلامه فالعلم إذا أعم تعلقات الكلام وأوجب بأن الكلام الازلي له تعلقات كثيرة وليس تعلقه منحصر في التعلق الامرى فهو وان كان لم يتعلق في المثال بترك المأمور على وجه الامر فقد تعلق به على وجه النهى وعلى وجه الوعيد وعلى وجه الخبر بعدم الوقوع وهذه كلها تعلقات للكلام الازلي فلم يثبت انفراد العلم الازلي بتعلق لا يكون متعلقا للكلام الازلي بسائر وجوه تعلقاته (قوله المتفق عليها بين أهل السنة) فيه إشارة الى أن هناك صفات مختلفا فيها بينهم وذلك كالادراك المتعلق بالمعوسات كالنعومة والخشونة والحرارة والبرودة والمشمومات كالروائح والمذوقات كحلاوة السكر فانه مختلف فيه فذهب بعضهم الى اثباته لان الادراكات المتعلقة بهذه الاشياء زائدة على العلم بها للفرقة الضرورية بينهما وذهب بعضهم الى نفيه لان بينه وبين الاتصال بالاجسام كالتفاح والسكر تلازم عقليا والاتصال مستحيل عليه تعالى والصحيح الوقف عن اثباته ونفيه لتعارض دليلهما وكصفات الافعال كالخلق والرزق والاحياء والامانة فلنأخذ الاشاعة أمور اعتبارية وهي التعلقات الحادثة للقدرة وعند الماتريدي صفة الفعل صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تسمى صفة التكوين وتنوع الى الانواع المذكورة باعتبار تعلقها فان تعلقها بالايجاد سميت خلقا أو بالرزق سميت رزقا وهكذا وتقدم تمام الكلام على ذلك واحتراز بقوله عند أهل السنة عن المعتزلة فانهم ينكرون جميع صفات المعاني ويرتبون ثمراتها على الذات فيقولون متكلم بذاته وعالم بذاته وهكذا (قوله ومعنى الكلام الخ) فيه ما مر وقوله عن الحرف والصوت تقدم ان ذكر الصوت بعد الحرف من ذكر العام بعد الخاص وانه انما ذكره لانه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام (قوله والتقديم والتأخير) من عطف أحد المتلازمين على الآخر وانما جاع بينهما مبالغة في التنزيه عن صفات الحوادث (قوله والسكوت) أى لانه تعالى لم يزل متكلم ولا يزال كذلك اذ لو جاز أن يسكت لجاز اتصاف كلامه تعالى بالعدم وذلك يوجب حدوثه اذ السكوت يقتضى انعدام الكلام فان كان السكوت قبل وجود الكلام لزم سبق العدم عليه وذلك نفي لقدمه وأثبت حدوثه وان كان بعد وجود الكلام فقد طرأ على الكلام العدم وذلك ينفي بقاءه واذا انتفى البقاء انتفى القدم لان ما ثبت قدمه استحال عدمه وبالجملة فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق وتجدد الكلام اللاحق فيكون اللاحق حادثا بغير واسطة والسابق حادثا بواسطة اذا ملحقه العدم لزم أن يسبقه واذا لزم من السكوت حدوث الكلام لزم منه حدوث الذات المتصفة به واتصاف ذاته العلية وصفاته السنية بالحدوث باطل ومعتقد كافر وبهذا يعلم أنه ليس معنى كلم الله موسى تسليما أنه ابتدا الكلام له بعد أن كان ساكتا ولأنه بعدما كلمه انقطع كلامه وسكت بل معناه أنه ازال بفضل الحجاب عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا وقواه حتى أدرك كلامه القديم بجميع أعضائه من جميع الجهات ثم منعه الله ورد عليه الحجاب فرجع الى ما كان عليه قبل سماع كلامه وروى ان الله تعالى قال له انى جعلت فيك عشرة آلاف سمع حتى سمعت كلامي وعشرة آلاف لسان أى قوتها حتى أجبتنى وهذا معنى كلامه أيضا لأهل الجنة فيسمع الواحد منهم بسائر اجزئه ويبصر كذلك ويأكل كذلك وينسج كذلك ويشم كذلك وينطق كذلك وان كانت عقولنا لا ندرك ذلك كما قال سيدى على الخواص وما نقرر من أن المسموع هو الصفة القديمة مذهب الاسمرى واتباعه ونقل عن أبى منصور الماتريدى ما يوافق حيث قال يجوز سماع ما وراء الصوت وقالوا كما لا تعتذر رؤية ذاته تعالى مع أنه ليس جسما ولا عرضا لا يتعذر سماع كلامه مع أنه ليس حرفا ولا صوتا وعدم سماع غير الاصوات أمر عادى يجوز تخلفه وذهب أبو منصور الماتريدى فى أحد قولي

المتفق عليها بين أهل
السنة ومعنى الكلام
المنسوب لله تعالى هو
معنى قائم بذاته يتعلق
بكل ما يتعلق به العلم
وهو كل واجب وكل
جائز وكل مستحيل
منزه عن الحرف
والصوت والتقديم
والتأخير والسكوت

وأبو اسحق الاسفرايني والرازي الى أن كلامه تعالى الازلي لا يسمع وانما يسمع صوت يدل عليه مخلقه الله تعالى فوسى انما يسمع صوتا ولفظا من جميع الجهات دالا على المعنى القائم بذاته تعالى (قوله واللعن والاعراب) أي لانهما من صفات الالفاظ الحادثة وقوله وسائر أي باقي أنواع التغيرات كمدول والقصر والادغام والغنة وغير ذلك (قوله لان هذه كلها الخ) هذا دليل عقلي على كون الكلام منزها عما ذكره وأما الدليل عليه نفسه فهو سمعي كما سيأتي وقوله لا يوصف بأوصاف الحوادث والالكان حادثة فيكون من قامت به كذلك وهو محال كما مر وقولهم كلام الله ككلامنا النفس معناه انه مثله في كونه ليس بحرف ولا صوت لاني أنه عرض يسبقه العدم ويطرأ عليه ويتقدم بعضه على بعض وانما قصدوا به الرد على بعض الحشوية في حصرهم الكلام في الحروف والاصوات وقولهم كلام الله بحروف وأصوات فقيل لهم ينتقض حصرهم ذلك بكلامنا النفس وهو الذي يدره المتكلم في نفسه فانه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت (قوله كما لا يحيط الخ) جواب عما يقال اذا كانت كيفية مجهولة فكيف يسوغ لكم الحكم عليه بأنه يتعلق بكل واجب الخ * وحاصل الجواب ان ذلك لا يقدح في حكمنا عليه بما ذكره كالحكم على ذاته وسائر صفاته بالاحكام المتعلقة بها مع جهلنا بحقائقها فلا يسعنا في ذلك الا التسليم (قوله والحروف انما هي الخ) جواب عما يقال تنزيه الكلام عما مر ينفيه القرآن فانه كلام الله تعالى مع انه حروف وأصوات * وحاصل الجواب ان مرادنا بالكلام هنا صفة تعالى القائمة بذاته تعالى والقرآن وان كان يطلق عليه كلام الله تعالى الا انه ليس بمرادنا بالكلام هي عبارة عن كلامه تعالى المراد هنا فيكون الكلام القائم بذاته تعالى مدلول للكلام اللفظي المطوق به وهذا ما صرح به المصنف هنا وفي جميع تأليفه وصرح به السعد وغيره من المحققين * واستشكل بأن جعل هذه الالفاظ عبارة عن المعنى القائم بذاته تعالى وهو مدلول لها لا يصح لان مدلولات تلك الالفاظ التركيبية الاخبارية وهي النسب حادثة بخلاف الانشائية كقوله تعالى وأندر عشيرتك الاقر بين وأما المدلولات الافرادية فثانها هو قديم كما في قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم ومنها ما هو حادث كما في قوله تعالى وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فوسوس لهما الشيطان الى غير ذلك من الآيات والمعنى القائم بذاته تعالى قديم ليس الا فكيف يجعل مدلول تلك الالفاظ هو المعنى القائم بذاته تعالى وهذا اشكال لا يخفى قوته وحينئذ فالمتجه والمقبول ما أفاده الشيخ ابن قاسم العبادي وحاصله ان مدلول القرآن هو ملقات الكلام القديم القائم بذاته والمراد بتعلقاته متعلقاته أي مدلولاته فكلامه تعالى صفة واحدة لها متعلقات أي مدلولات وتنقسم تلك الصفة باعتبار تعلقها الى أمر ونهي وخبر لانها ان تعلق بتطلب فعل الشئ كانت أمرا أو بتركه كانت نهيا أو بالاخبار عن شئ كانت خبرا فالتكثر انما هو في تلك التعلقات وفيما يتعلق به دون الصفة القديمة ثم ان تلك المتعلقات أي المدلولات تنقسم باعتبار الالفاظ الدالة عليها الى القرآن وغيره من بقية الكتب فهي باعتبار اللفظ العربي المخصوص قرآن وهكذا فمدلول القرآن ليس هو الصفة الواحدة القائمة بذاته تعالى حقيقة بل مدلوله هو مدلولها مثلا اذا سمعت قوله تعالى ان قارون كان من قوم موسى وفهمت منه ان هناك ذاتا تسمى قارون وانها كانت من قوم موسى فلا يزال عنك الحجاب وسمعت الكلام النفسي القائم بذاته تعالى فهمت منه هذا المعنى بعينه فمدلول الكلام اللفظي هو مدلول الكلام النفسي وان شئت قلت هو مثله لتغيرهما باعتبار الدال وحينئذ يظهر ان مدلول القرآن غير مدلول الانجيل وهكذا ضرورة ان المعاني المدلولة للقرآن غير المدلولات لغيره فان فيه من الاحكام ما ليس في غيره وما يباين وينافي الاحكام التي في غيره وهكذا غيره ويمكن ارجاع عبارات المحققين الى هذا المعنى بالتأويل (قوله والعبارة غير المعبر عنه) مثلا اذا قلت قام زيد بالعبارة هذا اللفظ والمعبر عنه ثبوت القيام لا يزيد ولا يخفى تغيرهما (قوله فلذلك) أي لكونها عبارة عنه ودال عليه اختلف باختلاف الالسنه العربية وغيرها فن حيث التعبير عنه

واللعن والاعراب
وسائر أنواع التغيرات
لان هذه كلها من
أوصاف الكلام
الحادث وكلام الله تعالى
قديم والقديم لا يوصف
بأوصاف الحوادث
وكيفيته مجهولة لنا كما
لا يحيط بذاته وبجميع
حقائق صفاته والحروف
انما هي عبارة عنه
والعبارة غير المعبر عنه
فلذلك اختلف
باختلاف الالسنه ولم
يختلف هو وحروف
القرآن حادثة

أى عن مدلوله بالاحرف العربية المخصوصة يسمى قرآنا ومن حيث التعبير عن ذلك بغيرها يسمى توراة مثلا وهكذا (قوله والمعبر عنه بها) أى المدلول لتلك الحروف وهو المعنى القائم بذاته الخ وظاهره ان مدلول الحروف هو المعنى القائم وهو خلاف التحقيق لما مر أن هذه العبارات تدل على ما يدل عليه المعنى القديم بمعنى انه لو أزيل الحجاب عن المعنى القديم القائم بذاته تعالى لفهم منه من المعاني ما يفهم من هذه الالفاظ فلا بد من تأويل فى كلامه حتى يرجع لهذا التحقيق فقوله هو المعنى القائم أى هو مدلول المعنى القائم وهذا كله اذا أريد بالدلالة الدالة المطابقة فان أريد بالدلالة الالتزامية لم يحتج لهذا التأويل لانه اذا دل كلام زيد على معنى وكان كلام عمرو دالا على ذلك المعنى صح أن يقال ان كلام عمرو دال على كلام زيد أى بالالتزام وقوله قديم خبرا لمحدوف أى وذلك المعنى قديم (قوله فالتلاوة الخ) هو أكثر فائدة مما قبله وقوله حادثة أى لانها أفعال صادرة من التالى والقارى والكاتب ولما كان قوله والمتوالخ بوجه أن الالفاظ المتأولة والمقروأة والنقوش المكتوبة قديمة وذلك لا يصح أول ذلك الشارح بقوله أى ما دلت عليه الكتابة والتلاوة والقراءة أى المتأولة والمقروءة والمكتوبة لان القديم على كلامه مدلول للمكتوب والمقروء والمتأولة لنفس الكتابة الخ التى هى فعل الفاعل ولو قال من أول الامر فالتلاوة والمتأولة والقراءة والمقروءة والكتابة والمكتوبة حادثة وما دلت عليه من المعنى القائم بذاته تعالى قديم لكان أخصر ولعل العبارة التى ذكرها هى عبارة القوم فنقلها كما هى ثم أوّلها وبعد ذلك يرد عليه الاعتراض السابق وهو ان ظاهره ان المعنى القائم هو مدلول هذه الالفاظ المتأولة والمقروءة والنقوش المكتوبة فيكون القرآن دالا على المعنى القديم القائم بذاته تعالى وليس كذلك فلا بد من تأويل فى كلامه بأن يقال دال ما دلت عليه الكتابة بمعنى المكتوب قديم * واعلم ان القراءة أعم من التلاوة لتعلقها باللفظ المفرد والمتعدد واختصاص التلاوة بالتعدد تقول قراءة اسم زيد ولا تقول تلوته لان التلاوة تقتضى تلوشى لشيء أى تعينه لفرق أهل التجويد بينهما بوجه آخر وهو ان التلاوة قراءة متتابعة كالإيراد والاسباع والمدارسة الاخذ عن المشايخ والقراءة تطلق عليهما فهى أعم منهما (قوله وذلك) أى ما تقدم من ان العبارة حادثة والمعبر عنه قديم كذا ذكر الله تعالى وقوله فان الذكرا حدث أى لانه فعل صادر من العبد وهو التللفظ بقولك الله مثلا و يطلق أيضا على نفس هذا اللفظ الصادر منك وقوله المذكور قديم يطلق المذكور أيضا على نفس الالفاظ الجارية على اللسان كلفظ الله وعلى مدلول تلك الالفاظ وهو الذات العلية وهو المراد هنا لانه المحكوم عليه بأنه قديم أما نفس اللفظ فهو حادث فتلخص ان قولك الله مثلا يطلق عليه ذكر ومذكور ويطلق الذكر أيضا على التللفظ به وأما مدلوله وهو الذات العلية فيطلق عليه أنه مذكور فقط وهو المحكوم عليه بأنه قديم (قوله رب العزة) أى العلية وإضافة الرب اليها لاختصاصها به اذ عزة حقيقة الاله ولن أعزه وقال الشيخ العمري فى حاشيته على هذا الكتاب وقيل العزة حية مستديرة بمجمل قاف المستدير بالبحر المحيط بالارض اهـ (قوله ثم سبع) هذا شروع فى المعنوية وقدم المعانى عليها لانها أصل لها اذ المنسوب اليها أصل للنسب فى التعقل ولانها تعقل على حياها بخلاف المعنوية فانها لاتعقل الا بعد تعقل المعانى ولانها موجودة وقوله سبع عطف على سبع من قوله ثم يجبله سبع صفات لاعلى لفظ ثم يجب لاقتضائه ان هذه ليست بواجبة ولا على قوله الوجود لان محل كون الصحيح عند تكرار المعاطيف ان العطف على الاول ما لم يكن العطف بحرف مرتب والا كان كل واحد على ما قبله ولان المصنف قد أعاد العامل فى الجملة التى قبل هذه وقطعها عما قبلها حيث قال ثم يجب ولم يقل وسبع وعطف به لان رتبة المنعوية دون رتبة المعانى لان المعانى صفات موجودات يمكن رؤيتها ولو أزيل الحجاب بخلاف المعنوية فانها ثابتة فقط ولا يمكن رؤيتها لانها لم ترتق الى رتبة الوجود المصحح للرؤية هكذا قال السكتاني وفيه شئ لان صفاته تعالى لاتفاوت فيها فلا يقال هذه الصفة أفضل ولا أشرف وانما يقال هى أكثر تعلقات من تلك

والمعبر عنه بها وهو المعنى القائم بذات الله قديم فالتلاوة والقراءة والكتابة حادثة والمتأولة والمقروءة والمكتوبة قديم أى ما دلت عليه والكتابة والقراءة والتلاوة وذلك كذا ذكر الله فان الذكر حادث والمذكور وهو رب العباد قديم وهو رب العزة قديم وراجع كتب الأئمة تعلم (ص) ثم سبع تسمى صفات معنوية

(٢) الاضافة لأدنى

ملاسة والمعنى يمكن

رؤية موصوفها اهـ

مصححه

لأنها كلها في غاية الشرف وقول القرافي بأشرفية بعض الصفات الوجودية على بعض مردود فالأولى أن يقال عطف بتم لترتب المعنوية على المعاني في التعقل اذ لا تعقل عالمة مثلاً الا بعد تعقل علم قائم بالذات أو أن ثم مجرد الترتيب الذي كرم أي الاخبارى فكأنه قال أخبرك بما تقدم ثم أخبرك بهذا وحذف التاء من سبع لان المعدود مؤنث وهو صفات جمع صفة أولانه محذوف وعند حذفه يجوز تأنيث العدد وتذكيره (قوله وهي ملازمة) مقتضى جعلهم المعاني عللاً والمعنوية معالولة أن يقول وهي لازمة اذ العلول لازم لعلته لكنه عبر بذلك اشارة الى أن المراد بالتعليل التلازم وان التلازم من الجانبين وليس المراد به حقيقة وهي افادة العلة معالولة الثبوت كما سيأتي (قوله هي الحال الخ) هذا التعريف شامل للمعنوية القديمة والحادثة ولا يقال هما حقيقتان مختلفتان فكيف يجمعهما في تعريف واحد لا نقول هذا التعريف رسم وامتناع الاجتماع انما هو في الحد في الرسم وقوله الواجب في نسخة الواجبة وهي صحيحة أيضاً لان الحال يجوز فيه التذكير والتأنيث والمراد بالوجوب عدم الانفكاك لا عدم تصور العدم (قوله مادامت الذات) مامصدرية ظرفيه متعلقة بالواجب ودام تأمة بمعنى بقيت أي الواجب للذات مدة قائماً لا ناقصة لفساد المعنى وحيث أنه معللة حال امامن الحال الواقع خبراً أو من المبتدأ بناء على مذهب سيبويه المجوز مجي الحال منهما أو من الضمير الواجب اتفاقاً لا يصح أن يكون حالاً من الذات لان الذات لا تعمل وأظهر في محل الاضمار حيث قال مادامت الذات لثلاثتهم عود الضمير على الحال كما تقدم في مبحث الوجود (قوله أخرج به السلوب وصفات المعاني) لان الأولى عدمية والثانية وجودية والحال واسطة بينهما ولو قال أخرج عنه لكان أولى لان السلوب وصفات المعاني لم يدخل في شيء حتى يخرجها بقوله الحال وأيضاً فالحال جنس وشأن الجنس الاخراج عنه لابه (قوله أخرج به الحال النفسية) أي لان الحال قسمان كما تقدم ملازم صفة معنى وتسمى حالا معنوية ومالم يلزم ذلك وتسمى حالا نفسية (قوله ومعنى التعليل التلازم) أي وليس معناه افادة العلة معالولة الثبوت بحيث تكون المعاني مؤثرة في المعنوية كتأثير حركة الاصبع في حركة الخاتم على القول بذلك فهذا ليس مراداً هنا بخلاف التلازم فانه كما يعقل بين الممكنين من غير تأثير لاحدهما في الآخر كالجوهر والعرض يعقل بين الواجبين نحو ارادة الله تلازم علمه وعامه يلزم كلامه (قوله أي يلزمها معنى الخ) مقتضى الظاهر أن يقول أي تلزم معنى لكن لما كان التلازم من الجانبين كان كل منهما في نفس الامر متصفاً بكونه لازماً وماز وما فيصح فيه اعتبار كل منهما (قوله فقادر الخ) الأولى أن يقول فكونه قادراً يلزم القدرة وهكذا لما مر أن صفة المعنى هي الكون المذكور وأما قدر فهو اسم لصفة (قوله منسوبة الى المعاني) حال من ضمير سميت * فان قلت مقتضى نسبتها الى المعاني أن يقال معانوية لا ناقل قول قاعدة النسب أنه اذا أريد النسبة الى جمع لا ينسب الى لفظه بل وثقى بفرد هو ينسب اليه قال في الخلاصة * والواحد اذ كثر ناسباً للجمع * الى آخر البيت لا يقال الالف في المعنى يدل عن ياء فقتضاه أن ترد الياء في النسب فيقال معنوية لا ناقل قول لم يفعلوا ذلك لما فيه من الثقل بسبب اجتماع ثلاث ياءات مع كسر احداها وقوله لان الاتصاف الخ علة لنسبتها لما ذكر كانه قال انما نسبت المعنوية الى المعاني دون العكس مع أن كلامها صفة قديمة لان الاتصاف الخ ويصح أن يكون علة للتسمية باعتبار تقيدها بالنسبة المذكورة والمعنى وسميت بهذا الاسم المشتمل على هذه النسبة لان الخ ولا يصح أن يكون علة للتسمية بقطع النظر عن تقيدها بذلك لانها لا تعمل (قوله ولاهما أظهر الخ) عطف علة على معالولة كانه قال انما كان الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني لانها أظهر الخ وأضاف المعاني ملزومة والمعنوية لازمة واللازم فرع الملزوم أي يلاحظ بعده لاحظته * فان قلت يصح أيضاً أن يقال المعنوية ملزومة والمعاني لازمة لمرادها لهما أنهما متلازمان * قلت لما كان تعقل المعنوية يتوقف على تعقل المعاني لوجودها خست المعاني بوصف الملزومية والمعنوية بوصف اللازمية (قوله وهذا) أي قول

وهي ملازمة للسبع
الأولى وهي كونه تعالى
قادراً ومربداً وعالماً
وحياً وسميعاً وبصيراً
ومتكلماً
(ش) أي ثم بعد تحقق
ما تقدم يعتقد في حقه
تعالى سبع صفات تسمى
صفات معنوية والصفة
المعنوية هي الحال
الواجب للذات مادامت
الذات معللة بعلة فالحال
أخرج به السلوب
وصفات المعاني ومعللة
بعلة أخرج به الحال
النفسية ومعنى التعليل
التلازم أي يلزمها معنى
قائم بالذات فقادر يلزم
القدرة ومريد يلزم
الارادة وعالم يلزم العلم
وحى يلزم الحياة
وسميع يلزم السمع
وبصير يلزم البصر
ومتكلم يلزم الكلام
وسميت معنوية
منسوبة الى المعاني لان
الاتصاف بالمعنوية
فرع الاتصاف بالمعاني
ولانها أظهر منها اذهي
موجودة والمعنوية
ثابتة فقط وهذا على

المصنف ثم سبع صفات الخ جار على رأى مثبت الاحوال أى الواسطة بين الوجود والمعدوم وهو امام الحرمين والقاضى ومن وافقهما والنفس تميل اليه كما قاله السنوسى وقد استدل عليه بوجوده منها ان الكلى التى له جزئيات محققة مثل الانسان ليس بوجوده والالكان مشخصا فلا يكون كليا ولا بمعدوم والالكان جزأ من أجزاء الموجود كن يد مثلا لا متنازع تقوم الموجود بالمعدوم أى كونه مقوماله وجزأ من أجزاء ماهيته فثبت كونه واسطة وهو المطلوب ومنها ان السواد يشارك البياض فى اللونية ويخالفه فى السوادية فيتغايران ضرورة مخالفة مابه التمايز وهو السوادية لمابه التشارك وهو اللونية ولا يخالو اما أن يوجد هذان الوصفان أعنى اللونية والسوادية للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض أو بعدمه فيلزم تركيب الموجود من المعدوم وكل منهما محال فثبت كونهما واسطة وهو المطلوب ومنها ما ذكره بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت الاحوال وهوان القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات الكلية فى الادلة وذلك ان نافيها لا يمكنه أن يعلل شيأ لانا اذا قلنا مثلا هذا علم لقيام العلم بموقادر لقيام القسرة به لا يستقيم الا اذا أثبتنا المغايرة بين العلم والعالمية حتى يصح التعليل وعند نفاة الاحوال لا مغايرة فلا يستقيم لمافيه من تعليل الشئ بنفسه ولا يمكنه أن يحد شيأ لان الحد مركب من عام وخاص مثلا اذا قلنا فى السواد انه لون قابض للبصر فلا بد أن تتعلل مغايرة بين اللونية والقابضية اذ لو كان شيأ واحدا لما أغنى القيد الثانى شيأ ولكن قولنا لون قابض بمنزلة قولنا لون لون فلا يميز السواد عن البياض حينئذ ونافى الحال ليس عنده معنيان متغايران ولا عموم ولا خصوص فلا يمكنه الحد المركب من جنس وفصل ولا يمكنه فهم مقدمة كلية فى الادلة لان الكلية يلزمها الاشتراك المعنوى ونافى الحال ليس عنده اشتراك الا فى اللفظ وهذا كله واضح غير انه عند التأمل الصادق والفهم الصائب لا ينتج المطلوب ولا يرد على نفاة الاحوال لانهم وان نفوها لا ينفون الاعتبار الذهني وحينئذ فلا يلزم سد باب شئ مما ذكره فصار الخلاف بين نافى الحال ومثبتها لفظيا لان من نفاه أراد نفي زيادتها على قيام ملازومها كالقدرة بالذات ومن أثبتها أراد تحققها فى خارج الازهان وان لم تكن متحققة فى خارج الاعيان ولبس المراد انها متحققة فى الذهن فقط خلافا لبعضهم (قوله وأما على رأى من لا يثبتها) وهو الشيخ الاشعرى وأتباعه (قوله فقادر) أى فكونه قادرا الخ ويستفاد من كلام الشارح انهم اتفقوا على الكون المذكور وهو كذلك فهو واجب اجبا على مذهب أهل السنة والمعتزلة وعلى مذهب من يثبت الحال ومن ينفيها وانما الخلاف فى كونه صفة ثابتة زائدة على المعانى أو ليس بصفة ثابتة زائدة عليها بل هو أمر اعتبارى وحينئذ فغنى انكار الاحوال انكار زيادتها على المعانى لانكار كونه قادرا مثلا من أصله فانه كفر لما أمر انه يجمع عليه فالشيخ وأتباعه وان نفوا الحال لا ينفون الاعتبار الذهني كما مر (قوله وما يستحيل) السين والتاء للطاوعة يقال أحلت الشئ فاستحال فاستفعل هنا المطاوعة أفعل لا للطلب كما قاله بعضهم والمعنى مما يطلب من المكلف نفيه لا إثباته لان الطلب انما يكون من فاعل الفعل كاستغفر واستعان وما هنا ليس كذلك لان فاعل الفعل ليس هو المكلف بل الصفات فتعين انها للطاوعة نقول أحلت الصفات فاستحالت ككسرت الاناء فتكسروما واقعة على أمر نظير ما مر وقوله فى حقه فى معنى على والحق بمعنى الذات أى ومن الأمر الذى يستحيل على ذاته الخ (قوله عشرون صفة) أى بناء على ما قدمه من ثبوت الاحوال أما على القول بنفيها فالواجب اما اثنا عشر بناء على أن الوجود حال أو ثلاثة عشر بناء على انه أمر اعتبارى فتكون المستحيلات هى أضدادها كذلك لا يقال ان المذكور فى كلام المصنف زيادة على العشرين لانه ذكره للإرادة أضدادا كثيرة كالذهول والغفلة والعلة والطبيعة وكذلك العلم وذلك ينافى قوله هنا انها عشرون لانا نقول أضداد الإرادة رابعة كلها للكرهه لانها فى معناها وأضداد العلم رابعة الى الجهل فصارت عشرين وتقدم ان الصفة تطلق حقيقة

رأى مثبت الاحوال
وأما على رأى من
لا يثبتها فقادر عنده
عبارة عن قيام القدرة
بالحل الخ
(ص) وما يستحيل
فى حقه تعالى عشرون
صفة وهى أضداد
العشرين الاولى
(ش) من للتبعيض أى

على ما ليس بذات وجوديا كان أولا كما تطلق على المعنى الوجودي القائم بالموصوف والمراد هنا الاول
 اذ المستحيلات بعضها أمر عديم كالعدم وبعضها أمر وجودي كالعلمي بناء على مذهب أهل السنة القائلين
 بأنه أمر وجودي يضاد البصر خلافا للحكماء القائلين بأنه أمر عديم. (قوله أي من بعض) الاولى حذف
 من لما في اثباتها من الجمع بين العوض والمعوض كما مر (قوله لان كل ما لا يليق) علة لجعل من للتبعض
 لازائده والا اقتضى انحصار المستحيلات في العشرين ومصيب العلة قوله ولا تنحصر الخ أي انها لانها لها
 كما ان الكمالات كذلك (قوله الانها) جواب عما يقال اذا كانت المستحيلات لا تنحصر في العشرين
 فلم اقتصر عليها وقوله ما قام الدليل عليه أي الدليل التفصيلي نظير ما مر (قوله وهذا هو القسم الثاني) الاشارة
 الى ما ذكره المصنف من المستحيلات أي والقسم الاول ما قدمه من الواجبات كما هو ظاهر (قوله وهو)
 أي والقسم الثاني ما يستحيل الخ والمعرفة المتعلقة بهذا القسم معناها اعتقاد استحالة معني وجوب معرفة
 المستحيلات على المكلف انه يجب عليه اعتقاد استحالتها فالمراد معرفتها من حيث استحالتها لا من حيث
 وجوبها ولا جوازها * فان قلت ان وجوب الصفات المتقدمة يستلزم استحالة نقائضها فمذ كرها * قلت
 انما ذكرها لان المطلوب في هذا الفن ذكر العقائد تفصيلا لان خطر الجهل فيه عظيم أي مشقة شديدة
 فلا يستغنى فيه باحد المتلازمين عن الآخر (قوله وذلك الخ) بيان لجعل القسم الثاني هو المستحيلات
 وحاصله انه انما جعل القسم الثاني هو المستحيلات دون أن يجعله الجائزات لانها أضداد للواجبات والضد
 أقرب خطورا بالبال عند ذكر ضده فناسب أن تجعل القسم الثاني فجعل البيان والتعليل هو قوله وهذه
 نقائض الخ وأما قوله ولا يكون النقيض والضد الخ فهو زيادة فائدة قصد بها بيان وجه استحالة هذا القسم
 ولا تعلق له بالمعنى ويحتمل ان قوله وذلك الخ بيان لوجه استحالة هذه الاضداد ومحل البيان والتعليل هو
 قوله ولا يكون النقيض الخ وما قبله توطئة ويدل على هذا قوله فلا يتصور وجوده وذلك حقيقة المحال
 اذ هو محط التعليل كانه قال ثبت كونها مستحيلة وهو المطلوب وقوله فالواجب الخ جملة معترضة على كلا
 الاحتمالين واقعة في جواب سؤال مقدر كانه قيل ما حقيقة الواجب أو ما تعريفه فقال فالواجب الخ وانما
 أعاد ذلك مع تقدمه في كلام المصنف لطول العهد فر بما يغفل عنه وتوطئة لبيان وجه استحالة الاضداد
 على الاحتمال الثاني كما مر كانه قال وقد تقدم أن الواجب الخ وقوله وهذه نقائض الخ من جملة التوطئة أي واذا
 كانت نقائض للواجبات كانت مستحيلة (قوله ما لا يتصور الخ) أي لا يصدق العقل بعدمه ولا يجزئه
 وتقدم ان الاولى حذف العقل لان الواجب متصف بالوجوب سواء وجد عقل عاقل أم لا (قوله وهذه
 نقائض لتلك وأضداد) أي بعضها نقيض وبعضها ضد وبعضها مساو للنقيض كما سيأتي (قوله ولا يكون
 النقيض والضد الخ) شروع في بيان وجه استحالة على ما مر ويكون تامة بمعنى يوجد ويتحقق والواو
 بمعنى او والمقابل هو الواجب ومحط العلة قوله فلا يتصور وجوده الخ كما مر أي لا يصدق العقل بوجوده أي
 وجود ما ذكر من النقيض والضد فالضمير عائذ على النقيض والضد وأفرده لما مر من أن الواو بمعنى
 أو التي لاحد الشئين أو الاشياء فيفرد بعدها الضمير وفي كلامه اشارة الى أن هذه المستحيلات تعلم من
 الواجبات طريق الزوم وانما ذكرها لما مر قريبا (قوله وذلك) أي ما لا يتصور وجوده المفهوم
 من قوله فلا يتصور الخ وهذا محط العلة وتامها كما مر وقوله حقيقة المحال قضيت أن المحال والمستحيل بمعنى
 واحد وهو ما لا يتصور وجوده وقال بعضهم بينهما فرق وهو أن المستحيل ما اتفق على امتناعه كالاضداد
 الآتية والمحال ما اختلف فيه كصفة التكوين فانها محالة عند الاشاعرة أي محال كونها صفة قديمة قائمة بذاته
 تعالى وعند المتأريديين ليست محالة بل ثابتة على ما مر (قوله واطلاق الضد عليها الخ) جواب عما يقال
 كيف يطلق عليها ضد مع ان بعضها غير ضد بل ما نقيض أو مساو له (قوله بحسب وضع) أي اصطلاح اللغة

من بعض ما يستحيل
 لان كل ما لا يليق بجلاله
 مستحيل عليه ولا
 تنحصر في هذه
 العشرين الا انها لما
 كانت أضداد ما قام
 الدليل عليه من
 الواجبات لله تعالى
 اقتصر عليها وهذا هو
 القسم الثاني أي عما
 يجب على المكلف
 معرفته وهو ما يستحيل
 في حقه تعالى وذلك
 لان ما تقدم يجب لله
 تعالى فالواجب ما لا
 يتصور في العقل عدمه
 وهذه نقائض لتلك
 وأضداد ولا يكون
 النقيض والضد الا اذا
 اتنى مقابله وانتفاء
 مقابله يتصور في
 العقل فلا يتصور وجوده
 وذلك حقيقة المحال
 واطلاق الضد عليها
 بحسب وضع اللغة لان
 أهل اللغة يطلقون الضد
 على مطلق المتناقض واما
 في الاصطلاح فليست
 كلها اضرادا

على تقدير مضاف أى أهل اللغة كما يؤخذ من التعليل والمعنى ان اطلاق الضد عليها جار على اصطلاح أهل اللغة أى موافقه له (قوله بل بعضها تقيض لما تقدم) أى من الصفات (قوله وبعضها ضد) أى وبعضها ليس بضد ولا تقيض بل مساو للتقيض كما سيأتى واعتراض بان ظاهره ان صفة المولى يقال لها فى الاصطلاح ضد مع ان صفاته تعالى قديمة وليست بعرض فلا تكون ضد الغيرها ولا بعضها ضد لبعض هكذا قال يس قال شيخنا نقلا عن شيخه الصغير وفيه بحث اه ولعل وجهه ان الضد لم يطلقه الشارح الاعلى مقابل صفات المولى لاعلى صفاته تعالى الواجبة له فان أراد أنه يستفاد من كلامه اطلاق الضد عليها باعتبار كون التضاد نسبة من الجانبين فهو صحيح ولكن لا يلزم من ذلك كونها عرضا أى حادثة لان الضد هو الامر الوجودى قديما كان أو حادثا كما يعلم من تعريفه الآتى (قوله وذلك) أى بيان كونها ليست كلها أضدادا (قوله لان حقيقة الضدين الخ) مراده بالضد ما يشمل المتضايقين كما هو اصطلاح أهل الاصول فان أريد تعريف كل منهما على حدته بتعريف يخصه قيل الضدان هما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالبياض والسواد والمتضايقان هما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ويتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالابوة والبنوة * واعلم انه اختلف فقيل ان التضاد لا يكون بين النوات ولا بين النوات والمعاني بل يختص بالمعاني وقيل بالتعميم وظاهر تمثيل الشارح الاول وان كان المثال لا يخص فقولهم الامران كالجنس فيشمل الوجوديين والعدميين والوجودى والعدمى وقوله الوجوديان فصل خرج به العدميان كالعدمى والموت فان الاول عدم البصر والثانى عدم الحياة على ماسيأتى والوجودى والعدمى كالاجاب والسلب والعدم والملسكة ومعنى الوجود بالنسبة للتضايقين أن كلامهما ليس بمعناه عدم كذا لانهما موجودان خارجا دمن المعلوم عند المحققين ان الابوة والبنوة أمران اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج عن الذهن كبقية الامور الاضافية فانها لا وجود لها فى الخارج عند أهل السنة خلافا للحكماء اذ لو كانت موجودة لكانت فى محل والحلول فى محل أمراضا فى موجود أيضا فيقتضى الحلول فى محل وهذا الحلول كذلك وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال فثبت أن الاضافات أمور اعتبارية خارجة عن العالم لانه اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات فى الخارج المشاهدة بحاسة البصر وقوله غاية الخلاف الخ المراد بغاية الخلاف بين الامرين التنافى بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما فخرج نحو البياض مع الحركة فانهما وان كانا امرين مختلفين فى الحقيقة لكن ليس بينهما غاية الخلاف أى التنافى لجواز اجتماعهما فليس بمتضادين بل متخالفين وعلى هذا فيقال للبياض مع الحركة أو غيرها من بقية الالوان ضدان فالكاف مدخلة لذلك وكذا السواد مع الحركة أو غيرها من بقية الالوان ضدان وقيل المراد بغاية الخلاف بين الامرين انهما لا يشتركان فى أمر ما فلا يصدق بالنسبة للالوان الابالبياض والسواد وأما غيرهما فيقال فيه متعاندان لاضدان لان فى الخضرة والحجر مثلا بعض سواد وبياض لانهما يميلان اليهما فى بعض الاجسام فلا يصدق على السواد والبياض مع واحد منهما لانهما لا يشتركان فى أمر ما وعلى هذا تكون الكاف استقصائية بالنسبة للسواد والبياض لعدم دخول غيرهما من بقية الالوان وتكون المتنافيات زائدة على أربع كما هو رأى بعضهم فتكون خمسة الضدان والقيضان والاضافيان والعدم والملسكة والمتعاندان ولا يرد على التعريف حيث قد المثلان كالبياض والبياض لانهما لا يوصفان بالخلاف بهذا المعنى فضلا عن غايته لا اشتراكهما فى جميع الوجوه وأما على المعنى الاول فان كانت الفلاسفة يرون تنافيا ما وردا عليه والا فلا نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو أنه يصدق بالمعنى القديم والحادث كعلم الله تعالى وعلم زيد لانهما أمران وجوديان بينهما غاية الخلاف بكل من المعنيين السابقين لتنافيهما وعدم اشتراكهما فى أمر ما فيكون غير مانع فلوزاد فيه يتواردان على موضع واحد أى ذات واحدة نخرج ما ذكر فان موضوع القديم قديم لا يوصف بالحادث

بل بعضها تقيض لما
تقدم وبعضها ضد
كما تقف عليه ان شاء
الله تعالى وذلك لان
حقيقة الضدين الامران
الوجوديان اللذان
بينهما غاية الخلاف
كالبياض والسواد
والحركة والسكون

وموضوع الحادث حادث لا يوصف بالقديم وكذا البياض والسواد لا يقال لهما ضدان الا اذا اعتبرتهما بالنسبة لمحل واحد لا بالنسبة لمحلين ويعتبر أيضا في الضدين أن يكون عدم اجتماعهما باعتبار ذاتهما وأن لا يكون المانع من اجتماعهما كون الشيء مضادا لغيره وغير مضاد له من جهتين فخرج بالاول علمك بحركة زيد وعلمك بسكونه فان هذين العلمين لا يمكن اجتماعهما لكن باعتبار متعلقهما وهو الحركة والسكون اما باعتبار ذاتهما فيمكن اجتماعهما فلا يقال لهما ضدان وخرج بالثاني السواد والحلاوة فانهما لا يجتمعان بحيث تكون الحلاوة عين السواد وبالعكس لان الحلاوة لا تضاد البياض والسواد يضاده فلو كانت الحلاوة عين السواد للزم كونها مضادة للبياض من جهة كونها سوادا غير مضادة له من جهة كونها حلاوة فتجتمع المضادة وعدمها وهو محال فلا يقال ان الحلاوة ضد للسواد مع انها لا تجتمع معه لان المانع من اجتماعهما معهما ذكر من لزوم المضادة وعدمها (قوله والنقيضان عبارة الخ) اعلم انه قد اتفق على وقوع التناقض في التصديقات ككل انسان حيوان تقيضه بعض الانسان ليس بحيوان واختلف في التصورات كزيد لازيد فقليل لا يقع فيها تناقض وقضية كلام المنطقة وقوعه فيها أيضا حيث قسموا العلم الى تصور وتصديق وكلا الى ضروري ونظري وقالوا ان النظري في كل منهما قد يقع فيه الخطأ فقد (١) يناقض الانسان نفسه في وقتين مختلفين فيحتاج الى عاصم وهو المنطق فهذا صريح في ان لها تقاضى وأما قولهم في تعريف التناقض هو اختلاف قضيتين بالانيجاب والسلب الخ فهو تعريف لا حد قسميه وهو التناقض في القضايا واقتصروا عليه لانه المهم لغلبة وقوعه وكلام الشارح يصح تخريجه على كل من القولين لان قوله عبارة عن ثبوت شيء يحتمل أن يكون تقديره عن ثبوت شيء لشيء فالاول المحمول والثاني الموضوع بقرينة تمثليه فيكون جاريا على غير ما يقتضيه كلام المنطقة وهو القول الاول ويحتمل التعميم بان يقال قوله عبارة عن ثبوت شيء أعم من أن يكون ثابتا لآخر أم لا فالاول في التصديقات والثاني في التصورات فيكون جاريا على ما يقتضيه كلام المنطقة وهو الثاني * فان قلت هذا التعريف صادق بما اذا اختلف شرط من الشروط المعبرة في تناقض التصديقات كوحدة الموضوع والمحمول والزمان والمكان والشرط والكل والجزء والقوة والفعل والاضافة وذلك ان المنطقة اشترطوا في التناقض الاتحاد في هذه الامور الثمانية وتسمى الوحدات الثمانية فان اختلفت القضيتان في واحد منها لم يحصل بينهما تناقض لجواز صدقهما وكذبهما حينئذ والتناقض يشترط فيه صدق احدهما وكذب الآخرى مثال اختلافهما في الموضوع أو المحمول زيد يصلى وعمر ولا يصلى زيد يصلى وعمر ولا يقرأ فان هاتين القضيتين يصح صدقهما معا وكذبهما معا وصدق احدهما وكذب الآخرى ومثال اختلافهما في الزمان نبينا ﷺ صلى الى بيت المقدس وتريد قبل نسخ التوجه اليه نبينا ﷺ لم يصل الى بيت المقدس وتريد بعد النسخ فان هاتين القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة كانتا كاذبتين ومثال اختلافهما في المكان نبينا ﷺ قد فرض عليه الجهاد وتريد بالمدينة نبينا ﷺ لم يفرض عليه الجهاد وتريد بمكة فان هاتين القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة كانتا كاذبتين وكذا قولك زيد جالس أى في الدار زيد ليس بجالس أى في السوق فانه يجوز صدقهما وكذبهما ومثال اختلافهما في الشرط اللون مفرق للبصر أى بشرط كونه بياضا اللون ليس بمفرق للبصر أى بشرط كونه سوادا فهاتان صادقتان لاختلاف الشرط فهما ولو عكس ذلك الشرط لكذبتهما ومثال اختلافهما بالكل والجزء الثلاثة عدد فرد وتريد المجموع الثلاثة ليست بعدد فرد وتريد بعضها وهو الاثنان فهاتان صادقتان ولو عكست هذه الارادة لكذبتهما ومثال اختلافهما بالقوة والفعل الخ في الدن مسكر أى بالقوة الخ في الدن ليس بمسكر أى بالفعل فهاتان صادقتان ولو عكست هذه الارادة لكذبتهما ومثال اختلافهما بالاضافة زيد ابن وتريد لعمر ووزيد ليس ابنا وتريد لخالد فان ابنا

والنقيضان عبارة عن ثبوت شيء ونفيه نحو زيد موجود وزيد ليس بموجود وهذا

(١) تناقض الانسان نفسه معناه انه في وقت يفهم معنى ثم في آخر يفهم تقيضه فيتناقض أى تناقض قضاياه التي تعلق فهمه بها فليفهم اه

مصاحفه

لعمر وصدقنا والا كذبنا ومنهم من اختصر هذه الوحدات الثمانية فردها بعضهم الى ثلاثة وحدة الموضوع والمحمول والزمان وأدخل وحدة الشرط والكل والجزء في وحدة لموضوع لانا اذا قلنا اللون مفرق للبصر أى بشرط كونه أبيض اللون غير مفرق للبصر أى بشرط كونه غير أبيض أو قلنا الزنجى أسود أى بعضه الزنجى ليس بأسود أى كله فاللون الأبيض خلاف غير الأبيض وبعض الزنجى خلاف كله وأدخل وحدة المكان والقوة والفعل والاضافة في وحدة المحمول لان الجلوس في المسجد خلاف الجلوس في الدار والاسكار بالفعل خلاف الاسكار بالقوة وأبو زيد خلاف أبوة عمرو ووردها بعضهم الى اثنتين وحدة الموضوع والمحمول وأدخل وحدة الزمان في وحدة المحمول كالسكان ووردها بعضهم الى واحدة وهي وحدة النسبة الحسكية لان جميع ما تقدم يرجع اليها فان نسبة المحمول الى أحد الموضوعين مغايرة لنسبته الى الآخر ونسبة أحد المحمولين الى موضوع مغايرة لنسبة الآخر اليه ونسبة أحد المحمولين الى موضوع بشرط مغايرة لنسبة الآخر اليه بغير ذلك الشرط وهكذا اذا علمت ذلك فقله ثبوت شئ أو نفيه صادق بما اذا كان المنفي مغايرا للمثبت اما في الموضوع أو المحمول الى غير ذلك مما مر مع انه لا تناقض بينهما حيث لجواز صدقهما أو كذبهما والتناقض لا بد فيه من صدق أحد الشئيين وكذب الآخر ولا يوجد ذلك الا عند الاتحاد في جميع مامر وحاصل الجواب اننا لانسلم ان قوله ثبوت شئ أو نفيه صادق بما ذكر لان الضمير في أو نفيه راجع للامر المثبت ولا شك انه عند اختلال شرط من الشروط السابقة لا يصدق أن المنفي هو المثبت نفسه بل غيره بالاعتبار كما تقدم ايضاحه والمعنى ثبوت أمر ونفي ذلك الامر بعينه ولا يكون المنفي هو المثبت بعينه الا عند الاتحاد في جميع مامر وهذا معنى ما سبق من أن الشرط اتحاد النسبة الحسكية * واعلم انه يدخل في تعريف النقيضين العدم والملكة بمعنى أنه يستغنى بالنقيضين عنهما باعتبار الاثبات والنفي في كل لا بمعنى انهما من أفراد النقيضين لان من لازم النقيضين انهما لا يرتفعان وانهما يقسمان الصدق والكذب أى يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا ولا كذلك العدم والملكة فيهما وأيضاً فالنفي في تقابل العدم والملكة مقيد بنفي الملكة عما من شأنه أن يتصف بها بخلاف في النقيضين فانهما نوعان متباينان ليس أحدهما من أفراد الآخر فلا يصح تفسير الدخول بالمعنى الثاني (قوله اصطلاح الاصوليين) الظاهر أن المراد بهم أر باب أصول الفقه لان أر باب أصول الدين كثير ما يشون على الاصطلاح المناطقة ويحتمل أن المراد بهم أر باب أصول الدين وقوله ولاهل المنطق اصطلاح آخر وهو أنهم جعلوا المتنافيات أربعة الضدان والمتضايقان والنقيضان والعدم والملكة فهذه الاربعة لا يمكن اجتماعها بخلاف الخلافين كالقيام والضحك فانه يمكن اجتماعهما فليس متنافيين وكذا الثلاث كيباض وبياض فجعلوا الاقسام عندهم ستة وأما الاصوليون فادرجوا المتضايقين في المتضادين والعدم والملكة في النقيضين كما علمت مما مر ويزاد الخلافان والمثلان فالمعلومات حينئذ منحصرة في أربعة المثليين والضدين والخلافين والنقيضين فالخلافان يجتمعان ويرتفعان كالبياض والقعود والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان والضدان أمران مختلفان بالحقيقة لا يجتمعان وقد يرتفعان والمثلان أمران متفقان بالحقيقة لا يجتمعان وقد يرتفعان وعدم اجتماع المثليين كالياباضين مذهب الفلاسفة وتبعهم أهل السنة خلافاً للمعتزلة وعلى كل من القولين حجج مقرر في محلها فمنها على الثاني أن المصبوغ يختلف سواده بعادته للقدر مرة بعد أخرى فشد سواده من اجتماع سوادين فأكثر وأجاب الاول بأنها أنواع من السواد تتعاقب على المصبوغ واحداً بعد واحد لا أنها مجتمعة قال شيخ شيخنا سيدى محمد الصغير وهذا ليس بظاهر فالتحارها مذهب المعتزلة * واعلم أن تنافي النقيضين كزيد قائم زيد ليس بقائم ضرورى لا يحتاج الى دليل لان النفي والاثبات لا يجتمعان بالضرورة بخلاف تنافي الضدين كالسواد والبياض فانه نظري يحتاج الى دليل والدليل عليه اهما لو اجتماعا للزم عليه اجتماع النقيضين بيانه أن السواد مثلاً يلزمه

اصطلاح الاصوليين
ولاهل المنطق اصطلاح
آخر غير هذا فانظر ذلك
في شرح الشيخ لهذا
المحل * ولما كانت هذه
المستحيلات منافية
للو اجابات كان عددها
كعددها وترتيبها كترتيبها
الاول من المستحيلات
للالول من الواجبات
والثاني للثاني الى آخرها
(ص) وهي العدم
والحدوث وطرور العدم
(ش) العدم تقيض
الوجود وليس بضد

لا يبايض والبياض يلزمه لاسواد اذ يلزم من صدق سواد صدق لا يبايض ومن صدق يبايض صدق لاسواد
فلما اجتمع السواد واليابيض لزم عليه اجتماع سواد ولا سواد الذي هو اليايض و يبايض ولا يبايض الذي هو
السواد فيلزم عليه اجتماع النقيضين وهو باطل بالضرورة كما علمت فللنافاة بين الضدين ليست ذاتية
لما يلزم على اجتماعهما من اجتماع النقيضين كما تقرر بخلاف المنافاة بين النقيضين فانها ذاتية فتنافيها
أقوى تنافي الضدين لما ذكر ولان تنافيهما بالذات وتنافي الضدين بالعرض و يباينه أن الخير مثلا يوصف
بكونه خيرا وهو ذاتي له وبكونه ليس شرا وهو عرضي له وكونه ليس بخير ينفي الذاتي وهو الخير وكونه شرا
ينفي العرضي وهو كونه ليس شرا ولا شك أن النافي للذاتي وهو كونه ليس بخير هو النقيض لان الخير تقيضه
لاخير والنافي للعرضي وهو كونه شرا هو الضد لان الخير ضده شرا فيلزم أن يكون تنافي الضدين أقوى منه
تنافي النقيضين وهو المطلوب (قوله بل التحقيق الخ) اضراب ابطالى لقوله العدم تقيض الوجود
كأنه قال ما ذكر من انه نقيض الوجود خلاف التحقيق والتحقيق أنه مساو لنقيضه اذ نقيض الوجود
لا وجود ولا وجود مساو للعدم هكذا قال الشارح وهو مبني على القول بعدم ثبوت الواسطة بين الوجود
والعدم وهي الاحوال أما على القول بثبوتها كما هو طريقة المصنف فالتحقيق أنه أخص من نقيض
الوجود لان تقيضه لا وجود وهو أعم من العدم لصدقه وبالخال (قوله والحدوث تقيض القدم) أي
بناء على تفسير الحدوث بالمعنى المجازي الآتي في كلامه على ماسيأتي أما على تفسيره بالمعنى الحقيقي وهو
الوجود بعد العدم فيكون التقابل بينه وبين العدم تقابل الشيء والاخص من تقيضه لان تقيض الوجود
بعد العدم لا وجود بعد عدم وهو صادق بالعدم وبالخال اذ لا تصف بالوجود بل بالثبوت (واعلم) ان عطف
الحدوث وطرور العدم على العدم بالنظر لتسلط الاستحالة على كل من عطف الخاص على العام أو اللازم
على الملزوم لان استحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الحدوث وطرور العدم لان الاول في قوة قضية
كلية قائلة لا عدم ثبت له تعالى لاسابقا ولا لاحقا ولا شك أن هذا أعم من استحالة العدم السابق والعدم
اللاحق ومعلوم أن استحالة العدم مساوية لجوب الوجود فيكون وجوب الوجود مستلزما لوجود القدم
والبقاء فعطفهما عليه من عطف اللازم على الملزوم أو الخاص على العام وليس المراد بالعام الكلي
وبالخاص الجزئي المندرج تحته حتى يرد أن ذلك لا يصح هنا لان الوجود نفسى وما بعده سلبان بل المراد
بالعام كثير الافراد وبالخاص قليل الافراد ولا شك ان وجوب الوجود محتمل لفردين وهما عدم قبول
الاتقاء سابقا ولاحقا ووجوب القدم فرد واحد فقط وهو عدم قبول الاتقاء سابقا والبقاء عكسه فينفرد
وجوب الوجود عن كل واحد في الآخر وقد تقدم التنبيه على ذلك (قوله وكذا طرو العدم تقيض البقاء)
فيه نظر بل هو من مقابلة الشيء والمساوى لنقيضه لان نقيض طرق العدم لا طرو عدم وهو مساو للبقاء
الذي هو نفي العدم الطاريء على ماسيأتي (قوله عبارة عن التجديد) الاولى أن يقول عن التجدد لان
التجديد تفسير للاحداث الذي هو فعل الفاعل فهو من أوصاف الشخص المجدد بخلاف التجدد فانه
تفسير للحدوث الذي هو من أوصاف المتجدد أي الحادث ولو قال عبارة عن الوجود بعد عدم لكان أولى
لانه المعنى الحقيقي للحدوث بخلاف التجدد المذكور فانه معنى مجازي له فهو تعريف له بالمعنى الاعم
* والخاص ان الحدوث حقيقة في الوجود بعد عدم و يطلق مجازا على التجدد بعد عدم الشامل للوجود
والخال فاطلاقه على ما يعم الامر بين مجاز لان الحادث كما في المواقف حقيقة في الوجود بعد العدم فيكون
الحدوث هو الوجود بعد العدم (قوله فيستلزم) أي الحدوث سبق العدم أي العدم السابق فهو في قوة
قولك عدم فيكون تقيض القدم الذي هو عبارة عن نفي العدم لان التقابل بين النفي والاثبات تناقض

بل التحقيق انه مساو
لنقيض الوجود
والحدوث تقيض القدم
وكذا طرو العدم
تقيض البقاء لان القدم
عبارة عن نفي العدم
السابق للوجود
والحدوث عبارة عن
التجديد بعد عدم
فيستلزم سبق العدم
للوجود ونحو هذا والبقاء
عبارة عن نفي العدم
اللاحق للوجود وطرور
العدم وهو الفناء عبارة
عن ثبوت العدم اللاحق
للوجود

كاسيد كره فالتناقض بينهما باعتبار ما يلزم الحدوث من العدم الذي هو تقيض للاعدام المساوي
لنفي العدم الذي هو معنى القدم وفيه نظر لان مقتضاه ان مجرد مقابلة الاثبات للنفي ولو كان ذلك النفي
باعتبار كونه معنى اللفظ كما هنا تكفي في التناقض وليس كذلك بل لابد فيه من التصريح بالاثبات
والنفي كقولك عدم لاعدم ووجود لاوجود وزيد لازيد وزيد قائم زيد ليس بقائم فلا يلزم من المناقاة
بين الامرين في المفهوم أن يكونا تقيضين اذ هي أعم وهو أخص لانه لابد فيه من التصريح بالنفي
والاثبات كما مر ولا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت الاخص * والحاصل ان في كلامه مناقشة من ثلاثة أوجه
الاول ان تعريفه الحدوث بالتجديد الخ تعريف بالاعم * الثاني أن المناسب أن يقول التجدد لا التجديد
الثالث انه جعل بين القدم والحدوث تناقضا باعتبار ما يلزم الحدوث من العدم الذي هو تقيض للاعدام الذي
هو مساو لقوله انتفاء العدم فقد استعان على اثبات التناقض بواسطتين وهذا لا يكفي في اثبات التناقض بل
لابد من التصريح بالاجاب والسلب كما مر وفيه مناقشة من وجه آخر سبق التنبيه عليها في مبحث الصفات
وهي ان كلامه يقتضي ان كلاما من القدم والبقاء ليس من صفات الساب لان نفي العدم السابق هنا معناه
الوجود المستمر في جانب الماضي الى غير نهاية ونفي العدم اللاحق معناه الوجود المستقبل الى غير نهاية
وذلك مخالف لما مر من عدم المصنف لهما من صفات الساب فلو فسر الاول بعدم الاولى أو عدم افتتاح
الوجود والثاني بعدم الآخرة أو عدم انتهاء الوجود لكان أدل (قوله والتقابل بين الثبوت والنفي تناقض)
فيه أمران * الاول ما مر من أن النفي المضاف للعدم وجود مستمر وحيث أن يكون المعنيان ثبوتين
ولاتناقض بينهما * الثاني ما مر أيضا من أن كلامه يفيد أن مجرد مقابلة الثبوت للنفي يعد تناقضا ولو كان
ذلك النفي باعتبار كونه معنى اللفظ كما هنا وليس كذلك بل لابد فيه من التصريح بالنفي كما هو المفهوم من
عبارتهم كقولك وجود لاوجود وزيد لازيد وأما الجواب عن هذا بأن الشارح جار على طريقة
الاصوليين الذين يجعلون العدم والملكية من جهة التقيضين فتكون هذه الامور المذكورة من التقيضين
باعتبار كون المقابلة فيهما من مقابلة العدم والملكية والعدم والملكية لا يلزم أن يصرح فيهما بالنفي ففيه نظر لعدم
انطباق ضابط العدم والملكية على ذلك اذ لا يصح أن يقال الحدوث مثلا ملكة والقدم عدم لان العدم
المقابل للملكة هو عدم الملكية عما من شأنه أن يتصف بها كما قالوه في العمى والبصر وهذا غير متحقق هنا
كما يظهر بالتأمل الصادق اذ لا يصح أن يقال القدم عدم الحدوث عما من شأنه أن يتصف بالحدوث لفساده
ولأن القدم مثلا ملكة والحدوث عدم لفساده اذ القدم مثلا معناه عدم فلا يصح أن يجعل ملكة (قوله
والمائلة للحوادث) تقدم ان معنى مخالفته تعالى للحوادث ان ذاته ليست كذات الحوادث وصفاته ليست
كصفات الحوادث وأفعاله ليست كأفعالهم فتكون المائلة للحوادث كون ذاته وصفاته وأفعاله كذات
وصفات وأفعال الحوادث وقد تكلم المصنف على نفي هذه الامور الثلاثة فأشار للاول بقوله بان يكون جرما
الخ وللثاني بقوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث وللثالث بقوله أو يتصف بالاغراض الخ فقوله أو يكون
عرضا لاحاجة له لان كلامه أو لا في نفي مماثلته للحوادث في ذاته بمعنى ان ذاته ليست كذوات الحوادث فعلوم
ان ذواتهم ليست أعراضا (قوله بأن يكون جرما) الباء للسببية كما يدل عليه ما سيأتي في الشارح حيث
قال وكذا يستحيل عليه ما يستلزم الخ فجعل كونه في جهة للجرم مستلزما للمائلة والمستلزم للشيء سبب فيه
وانما عبر بالجرم دون الجسم لان الجرم أعم منه لشموله الجوهر الفرد والجوهر المركب واختصاص الجسم
بالثاني ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص دون العكس والذات أعم من الثلاثة لانفرادها عنها في ذات الله
تعالى وهل يطلق على الله ذات أو لا منعه قوم وأحازه آخرون وهو الصحيح (قوله أي تأخذ ذاته العلية)
بالرفع تفسير للجرم بلازمه اذ لاخذ المذكور من لوازم الجرم ويحتمل النصب تفسير لقوله يكون الخ وقوله قدرا

والتقابل بين الثبوت
والنفي تناقض
(ص) والمائلة للحوادث
بأن يكون جرما أي
تأخذ ذاته العلية قدرا
من الفراغ أو يكون
عرضا يقوم بالجرم

أى مقدار أو قوله من الفراغ صفته أى مقداراً كاتنا من الفراغ ويحتمل تعلقه بتأخذ أى تأخذ من الفراغ قدراً وقوله أو يكون عرضاً أى بحيث يكون نعتاً والجزم منعوتاً وهو بالنصب عطفاً على يكون وكذا ما بعده وقوله يقوم على حذف أى التفسيرية ليناسب ما قبله (قوله أو يكون فى جهة للجزم) بأن يكون عن يمين الجرم أو شماله أو فوقه أو تحته أو أمامه أو خلفه والمراد بالجرم ذرة العالم العرش وما حوى ويحتمل أى جرم كان وهو الظاهر وقوله أوله هو جهة أى بأن يكون له هو يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو أمام أو خلف وعطفه على ما قبله من عطف الخاص على العام أن قلنا بالمرجوح من أن الجهة خاصة بالنوع الانسائى دون غيره حيواناً كان ذلك الغير أو لا فلا تضاف الجهة إليه إلا بواسطة الإنسان فتقول كل من له جهة من الأجرام كالإنسان فهو فى جهة وليس كل من هو فى جهة منها له جهة وعلى هذا يكون قولهم عن يمين المنبر مثلاً على حذف مضاف أى يمين الجالس عنده مثلاً والتحقيق أنها ليست خاصة به وعليه فكل من فى جهة لشيء فله جهة وليس كل من له جهة هو فى جهة وذلك كالعالم بحملته فإن له جهة وليس هو فى جهة لشيء (قوله أو يتقيد بمكان) أى محل فيه كان يكون فوق العرش وليس المراد بالتقيد بالمكان اختصاصه به دون غيره أو دوام استقراره فيه وإن كان ذلك هو المتبادر من لفظ التقيد والمكان عند أهل السنة هو الفراغ الذى محل فيه الجرم وحينئذ يكون قوله أو يتقيد الخ مستغنى عنه بقوله أى تأخذ ذاته العلية قدراً من الفراغ وعند جمهور الفلاسفة هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى كباطن الكوز المماس لظاهر الماء وعلى هذا لا يكون وسط الماء فى مكان وإذا حل كلام المصنف على هذا لا يكون مستغنى عنه (قوله أو زمان) أى أو بتقيد زمان أى محل فيه والمراد بالحاوٍ فى الزمان دورانه عليه بأن تدور عليه الافلاك أو يكر عليه الجديدان الليل والنهار (واعلم) أنه اختلف فى الزمان فقل هو حركة الافلاك أى دورانها وقيل هو نفس الافلاك وقيل هو مقارنة متجدد معلوم لمتجدد موهوم إزالة للابهام كقولك آتيك طالع الشمس فعلى فرض علم طالع الشمس وجهل الاتيان عنده يكون الزمان مقارنة الاول للثانى أى الطالع للاتيان وعلى فرض عكسه يكون الزمان مقارنة الثانى للاول أى الاتيان للطالع وقيل هو متجدد معلوم يقارنه متجدد موهوم فعلى فرض علم طالع الشمس فى المثال المذكور يكون هو الزمن وعلى فرض علم الاتيان يكون هو الزمن والقولان الاولان للحكماء والاخيران لأهل السنة فالزمان على الاول عرض وهو الحركات وعلى الثانى جوهر وهو الافلاك وعلى الاخيرين أمر اعتبارى (قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث) أى كقدرة حادثة أو ارادة حادثة (قوله أو يتصف بالصغر أو الكبر) بمعنى قلة الأجزاء أو كثرتها كما يعلم من تفسير الشارح الصغير والكبير بما يأتى (قوله أو يتصف بالأغراض) جمع غرض وهو العلة الباعثة على الفعل المترتبة عليه كالماء المترتب على حفر البئر فإنه باعث على الحفر إذ لولاه ما حصل حفر فالغرض متقدم فى الذهن متأخر فى الوجود ولذا قالوا أول المسكر آخر العمل فإن الإنسان يفكر أولاً فى الماء مثلاً والذى يخرج فيحفر البئر ثم يترتب على حفرها الماء الذى سبق الفكر فيه وكذا الاشتغال بالعلم لأجل صيرورتك عالماً فالغرض يفعله الشخص لأجل أن يتكامل به والمولى لا يفعل الأفعال كإيجاد يد وعمره والسماء والأرض لغرض وهو تعظيم الخلق له وعبادتهم له فيرتفع بسبب ذلك لأنه لا يفعل كذلك إلا ناقص المفقور والله سبحانه وتعالى غنى عن كل ما سواه وانما ذكر أنواع المائة العشرة وإن كان بعضها داخلاً فى بعض كما تقدم التنبيه عليه تعريضاً لجميع من يقول ببعض شئ منها ولأن المطلوب فى العقائد التصريح بكل عقيدة على حداثتها فلا يكتفى فيها بدلالة الالتزام (قوله فى الأفعال) أى إيجاد الأفعال أو المراد بالأفعال نفس الإيجاد كإيجاد يد وعمره مثلاً والأحكام أى الأحكام الشرعية فليس هناك باعث يبعثه على ذلك لما سيأتى قريباً (قوله نقيض المخالفة) التحقيق أن المقابلة بينهما من مقابلة الشئ والمساوى لنقيضه

أو يكون فى جهة للجزم
أوله هو جهة أو يتقيد
بمكان أو زمان أو تتصف
ذاته العلية بالحوادث
أو يتصف بالصغر أو
الكبر أو يتصف
بالأغراض فى الأفعال
والأحكام
(ش) المائة للحوادث
نقيض المخالفة

لان قبيض المماثلة للمماثلة وهو مساو للمخالفة (قوله لان المماثلة الخ) هذا بيان لمعناها الاصلى والمراد هنا استحالة المماثلة مطلقا أى فى جميع الصفات أو بعضها والاول اصطلاح المناطقة والثانى اصطلاح المتكلمين وكان المناسب الجرى عليه فيفسرها بالمسابهة ولومن بعض الوجوه (قوله فى جميع صفات النفس) عرف المصنف فى شرحه صفات النفس بانها التى لاتتقرر حقيقة الذات بدونها واعترضه السكتانى بانه اما أن يريد التقرر ذهنا بمعنى التعقل أو خارجا بمعنى التحقق وعلى كل يرد عليه اللوازم البينة بالنسبة للزومها كالشجاعة للاسد والازوجية للاربع فانه لاتتقرر لذات المزوم فى الذهن ولا فى الخارج من الذهن بدونها فيكون التعريف غير مانع لدخول ماذ كرفيه مع أنه ليس صفة نفسية وأجيب بان المراد ما لا يتقرر حقيقة الذات الامع حضورها فيخرج ما كان تعقله تابعا لتعقل شئ آخر كاللوازم المذكورة فان تعقلها عقب تعقل المزومات لان اللازم من حيث كونه لازما يتأخر تعقله عن تعقل المزوم بخلاف صفات النفس فانه لا يمكن حضور الموصوف الامع حضورها فتعقلها مصاحب لتعقله لاتابع له (قوله فيما يجب الخ) يدل من قوله فى جميع صفات النفس أشار به الى أن المراد بصفات النفس ما يجب لها وما يستحيل وما يجوز عليها هكذا قررره شيخنا فى درسه والنسب ذكره المصنف فى شرحه أن المراد بصفات النفس ما كان داخلا فى حقيقة فى الموصوف بأن يكون جزأ من أجزاء حقيقة كالحوانية والناطقة بالنسبة لزيد وعمرو مثلا فالتماثلان هما المتساويان فى جميع أجزاء حقيقتهم الا فى بعضها ولا فى العرضيات وهى الصفات الخارجة عن الحقيقة فزيد مثلا انما يماثله من يساويه فى جميع أجزاء حقيقته وهى الحوانية والناطقة بخلاف المساوى له فى بعضها كالفرس المساوى له فى الحوانية فقط أو فى العرضيات كالبياض المساوى له فى الحدوث وصحة الرؤية مثلا فليس مثاله وعلى هذا يكون قوله فيما يجب الخ لازما للاتفاق فى جميع صفات النفس لاتفسيرا للصفات المذكورة وهذا مبنى على اصطلاح المناطقة أما المتكلمون فالاجسام كلها مماثلة عندهم فى تركيبها من الجواهر مثلا يجوز على كل واحد منهم ما جاز على الآخر ولا تختلف الابالعوارض فالحوانية والناطقة عندهم من العوارض بالنسبة لزيد وعمرو وكذا الحوانية والصاهلية بالنسبة للفرس فذات زيد مثلا مساوية لذات الفرس فى أن كلا يأخذ قدر من الفراغ ويحتاج الى مخصص ويقبل الاعراض الى غير ذلك (قوله والحادث هو المتجدد الخ) هذا تعريف بالاعم لشموله الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية والاحقيقة الحادث هو الموجود بعد عدمه واطلاقه على الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية مجاز كما مر (قوله وهو المعبر عنه بالعالم) فيه ان المتجدد اعم من الجواهر والاعراض لشموله الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية كما علمت وكل من الجواهر والاعراض خاص بالامر الوجودى فلا يصح قوله وهو منحصر الخ ويمكن أن يقال مراده بالمتجدد الموجود بعد عدمه بقرينة قوله وهو منحصر الخ والعالم بفتح اللام على الاشهرسمى بذلك لانه علامة على وجود صانعه وبكسرها على قلةسمى بذلك لانه سبب فى علم صانعه (قوله وهو) أى العالم منحصر الخ أى على رأى منكر الاحوال أما على رأى مثبتها فهو ثلاثة الجواهر والاعراض والاحوال وحينئذ يراد بالمتجدد الثابت فى الخارج بعد عدم أى فى خارج الازهان اعم من أن يكون ثابتا فى خارج الاعيان أو لا فيدخل فيه الاحوال ويخرج عنه الامور الاعتبارية فانها ليست من العالم وان كانت حادثة بمعنى متجددة بعد عدمه على ما مر وهذا كله بناء على القول بعدم اثبات المجردات وهى الامور المجردة عن المادة أى عن الجرمية والعرضية كالملائكة والارواح والعقول العشرة أما على القول باثباتها وهو قول الفلاسفة والغزالي فتكون من جملة العالم ولا يكون منحصر فيها ذكر (قوله وهى الاجرام) الضمير عائدا على الجواهر أى والجواهر وهى الاجرام (قوله وحقيقة الجرم) أى ماهيته وتعريفه وفيه أن التعريف لا يصدر بكل لانها للافراد وهو للماهيات الا أن يقال انه ضابط

لان المماثلة عبارة عن
الاتفاق فى جميع صفات
النفس فيما يجب وما
يستحيل وما يجوز والمخالفة
عبارة عن نسبي للمماثلة
والتقابل بين النسبي
والاثبات تقابل النقيضين
والحوادث جمع حادث
والحادث هو المتجدد
بعد عدمه وهو المعبر عنه
بالعالم وهو منحصر فى
الجواهر والاعراض
ككسائى وهى الاجرام
وحقيقة الجرم هو كل
ماملأ قدر من الفراغ
كالجرو والشجرو وذوات
الحوانات فيستحيل
فى حقه تعالى أن يكون
جرما تأخذ ذاته العلية
قدر من الفراغ كسائر
الاجرام تقديس الله
عن ذلك أو يكون
عرضا يقوم بالجرم وهو
النوع الثانى من العالم

والعرض كل صفة حادثة كالبياض والجرة والسواد والصفرة وسائر الالوان وكالحركة أيضا والسكون وكذا يستحيل عليه ما يستلزم مماثلته للحوادث بأن يكون في جهة للجرم بأن يكون فوق الجرم أو تحت الجرم أو يمين الجرم أو شمال الجرم أو أمامه أو خلفه لأنه لو كان في جهات الجرم لزم أن يكون متحيزا وكذا يستحيل عليه أن يكون له جهة لأن الجهة من

(٨٨)

لوازم الجرم لأن فوق من عوارض عضو الرأس وتحت من عوارض عضو الرجل ويمين من عوارض العضو الايمن وشمال من عوارض العضو الشمال وأمام من عوارض البطن وخلف من عوارض الظهر وكذا يستحيل عليه أن يكون موصوفا بالصغر والكبر لأن الصغير ما قلت أجزاؤه والكبير ما كبرت أجزاؤه وكذا يستحيل عليه أن يتصف بالاغراض الى آخرها والغرض المصلحة التي اشتمل عليها الفعل أو الحكم لأنه لا يفعل ويحكم كذلك إلا المقهور المحتاج لأن يتكامل به والله تعالى هو الفاعل المختار الغني عن جميع المخاوقات (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائما بنفسه بأن يكون صفة يقوم بمحل أو يحتاج الى مخصص

لا تعريف وحينئذ في تعبيره بالحقيقة تساهل والاولى أن يقال وضابط الجرم الخ وقوله كالجبر أي ماصدقانه لانها هي التي تملأ فراغا لا حقيقته لانها أمر ذهني (قوله والعرض كل صفة حادثة) أشار به الى أنه أخص من مطلق الصفة لانفرادها عنه في صفة المولى تبارك وتعالى وهل الاعراض تبقى زمانين أو لا خلاف والصحيح الاول كما مر وعلى الثاني فالصحيح أن الله تعالى يخلق مثلها لنفس انعدامها ولا يبددها باعيانها بعد انعدامها (قوله بأن يكون في جهة للجرم الخ) الصحيح أن معتقد الجهة لا يكفر كما قاله ابن عبد السلام وقيد النووى بكونه من العامة (قوله لأن فوق من عوارض عضو الرأس) الاضافة للبيان أي من عوارض عضو الرأس وكذا يقال فيما بعده والجهة أمر اعتباري لا وجوده (قوله لأن الصغير الخ) يؤخذ منه تعريف الصغر والكبر بقلة الأجزاء وكثرتها كما مر فلا يطلق عليه تعالى كبير بمعنى كثير الأجزاء أما بمعنى عظيم فوارد كما في قوله تعالى الكبير المتعال (قوله المصلحة) أي العلة الباعثة على الفعل أو الحكم وليس المراد بها الحكمة لأن أفعاله تعالى لا تخلو عن حكمة في الواقع ونفس الامر وان لم تصل اليها عقولنا وقوله التي اشتمل عليها الفعل أو الحكم أي ترتب عليها خارجا أما بحسب الذهن فهي مرتبة عليه كما مر (قوله بأن يكون صفة) اعلم أن ذات المولى كذوات الحوادث في أنه يستحيل على كل أن يكون صفة وحينئذ فلا حاجة لقوله بأن يكون صفة لأنه معلوم الاستحالة وتقدم الجواب انه أي به للرد على النصارى (قوله يقوم بمحل) صفة كاشفة لأنه يلزم من كونه صفة قيامه بمحل (قوله أو يحتاج الخ) لا يصح جعله معطوفا على يقوم بمحل لاقتضائه ان الاحتياج الى مخصص من جملة لوازم كونه صفة وليس كذلك بل يحتمل عطفه على صفة بتقدير محذوف والتقدير بأن يكون صفة يقوم بمحل أو حادثا يحتاج الى مخصص ويحتمل عطفه على يكون الثانية والتقدير بأن يكون صفة الخ وبأن يحتاج الخ فهو من جملة تفسير النفي والمعنى أن عدم القيام بالنفس مفسر بكونه صفة وبالاحتياج الى مخصص اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا لكن كونه حادثا باطل لما تقدم من وجوب قدمه فهذا معلوم ضمنان العدم وانما ذكر ما تقدم غير مرة (قوله تفسير للنفي) أشار به الى أن الباء للتفسير وتسمى باء التصوير أيضا (قوله بأن يكون مركبا في ذاته) * اعترض بأن كلامه قاصر على نفي الكم المتصل في الذات ولا يشمل نفي الكم المتصل في الصفات * وأجيب بجوابين الاول أن قوله أو صفاته معطوف على ذاته في الموضعين أو محذوف نظيره من الاول لدلالته عليه الثاني ان المراد بالتركيب في الذات ما يشمل تركيبها باعتبار أجزائها و باعتبار ما قام بها من الصفات بأن تكون ذاته العلية مركبة من جزأين فأكثر بأن يكون ذات صفات متماثلة كعلمين وقدرتين مثلا لا يقال لو صدق التركيب في الذات باعتبار ما قام بها من الصفات كما صدق باعتبار مامنه تركبت لدخل فيه أيضا التركيب باعتبار المعاني المختلفة كالقدرة والارادة والعلم وغيرها فيلزم أن لا تنصف الذات بها لوجوب الوحدةانية لها لانا نقول لايتوهم وجوب الوحدةانية باعتبارها بعد ما ذكره المصنف من وجوب اتصافه تعالى بها والتأويل المذكور انما احتيج اليه لمحاولة وحدانية الصفات المتماثلة بمعنى أنه لا تعدد في صفات الذات بأن يكون له تعالى قدرتان أو علمان مثلا لا يدخل هذا القسم في كلامه بحسب ظاهره الا بذلك التأويل فلا بد منه لادخال ذلك في كلامه ولا يضر التوهم المذكور لاندفاعه بما تقدم (قوله أو يكون معه في الوجود مؤثر الخ)

(ش) هذا أيضا ما يستحيل في حق الله تعالى وهو تقيض قيامه تعالى بنفسه وقوله بأن يكون الخ تفسير للنفي وهو قوله في أن لا يكون والمحل هو الذات والمخصص بكسر الصاد هو الفاعل (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون واحدا بأن يكون مركبا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته أو صفاته أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال (ش) هذا آخر نقائص الصفات السلبية وقوله بأن يكون مركبا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته الخ تفسير لقوله أن لا يكون واحدا والتركيب اجتماع جوهرين فأكثر

هذا هو الحكم المتصل والمماثلة في الذات هو الحكم المنفصل وكذلك في الصفات بأن يكون لاحد من المخلوقات صفة مثل صفة من صفات الله تعالى ولا اعتبار بالموافقة في التسمية وانما المحال أن يكون للعبد قدرة يخرج (٨٩) بها الاشياء من العدم الى الوجود

أو ارادة عامة تتعلق لا تعارض أو علم يحيط بجميع المعلومات ونحو ذلك من خصائص صفات الالهية وقوله أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الافعال هذا هو الحكم المنفصل في الافعال وهو أعم بما قبله وذلك ينفي أن يكون لشيء من الاسباب العادية تأثير فيما قارنها فلا أثر للنار في الاحراق ولا للطعام في الشبع ولا للسكين في القطع والالزم أن لا يكون مولانا واحدا في أفعاله فمن اعتقد أن شيئا من الاسباب العادية يؤثر بطبعه أي بذاته وحقيقته فلا نزاع في كفره وإن كان يعتقد حدوث الاسباب العادية وليست تؤثر بطبعها وانما الله خلق فيها قوة وبتلك القوة تؤثر فهو فاسق مبتدع وفي كفره قولان الراجح عدمه ومن هذا من اعتقد أن العبد يؤثر فعله بالقدرة التي خلقها الله اليه ومن اعتقد حدوث الاسباب وأنها لا تؤثر بطبعها

فيرد على المعتزلة القائلين ان العبد يخلق أفعال نفسه كما سيأتي قريبا وهو معطوف على يكون الواقع تفسيرا للنفي أي أنه يستحيل عليه تعالى نفي الوجودانية المفسر بالتركيب والمماثلة بالذات وبالصفات وبنيت مؤثر معه في فعل فعدم التركيب والمماثلة ينفيان الحكم المتصل والمنفصل في الذات والصفات وعدم ثبوت مؤثر معه ينفي الحكم المنفصل في الافعال على ما سيأتي فقيدها الوجودانية ينفي عنه تعالى خمسة أمور كما مر وأما السادس وهو الحكم المتصل في الافعال بمعنى وجود أفعال كثيرة صادرة عنه تعالى وحده فهو ثابت لا يصح نفيه لانه الموجد لجميع الاشياء (قوله هذا هو الحكم المتصل) ظاهره أن الحكم المتصل هو نفس الاجتماع وليس كذلك بل هو المقدار الذي هو أمر اعتباري كما مر الآن يؤول في كلامه بأن يقال والناشي عن هذا الاجتماع هو الحكم المتصل وقوله والمماثلة في الذات هو الحكم المنفصل فيه أيضا مساححة لان الحكم المنفصل هو العدد الحاصل من اجتماع مثلين فأكثر ويمكن تأويله أيضا بأن يقال وما يتحقق به المماثلة في الذات وهو وجود المماثل لها يتحقق به الحكم المنفصل لوجود العدد حينئذ وقوله وكذلك في الصفات يمكن شموله للحكم المتصل والمنفصل فيها بأن يجعل التشبيه تاما فيكون قوله وكذلك في الصفات معناه أن التركيب في الصفات اجتماع صفتين متماثلتين فأكثر وهو الحكم المتصل في الصفات والمماثلة فيها هو الحكم المنفصل وفيه ما مر من المساححة وامكان التأويل وحينئذ تكون الباء في قوله بأن يكون الخ بمعنى الكاف أي وكأن يكون له قدرتان فأكثر أو علمان فأكثر (قوله لا تعارض) بالبناء للجهول وهو وصف لازم مؤكدة لما قبله اذ يلزم من عمومها أن لا يعارضها بصفة مثلها (قوله هذا) أي ثبوت مؤثر معه تعالى في الوجود هو الحكم المنفصل وفيه ما مر من المساححة وامكان التأويل وفيه أيضا مناقشة أخرى وهي أن ظاهر عبارته يفيد أن الافعال فيها حكم متصل أيضا مع أن قوة كلام المصنف في جميع كتبه تقتضي أن الاتصال والانفصال أي مجموعهما لا يعرض للافعال قال شيخنا ويمكن على بعد أن يصور الحكم المتصل فيها بأن يكون له تعالى شريك لا يستقل بالفعل والمنفصل بأن يكون له تعالى شريك يستقبل بالفعل على ما في ذلك من المساححة السابقة لما علمت أن الحكم المتصل المقدار والمنفصل العدد (قوله وهو أعم مما قبله) لصدقه بما اذا كان المؤثر قديما وبما اذا كان حادثا يعني ان المؤثر المنفي أعم من أن يكون قديما أو حادثا وأما المماثل المنفي في الذات والصفات فلا يكون الا قديما لان الذات والصفات الحادثة ليست مماثلة لذاته تعالى وصفاته حتى ينفي وقوله وذلك أي عدم المؤثر المفهوم مما ذكر ينفي أن يكون لشيء من الاسباب الخ لشمول المؤثر للقديم والحادث (قوله فلا أثر) أي تأثير وقوله في الاحراق الاولى في الاحتراق لان الناشئ عن النار هو الاحتراق لا الاحتراق وقوله والا أي بأن كان لها تأثير فيما ذكر وقوله وحقيقته تفسير لما قبله وقوله فلا نزاع في كفره قال شيخنا يؤخذ من ذلك ان كل من بلغ عاقلًا يجب عليه الاشتغال بعلم العقائد وان العوام لا يعذرون وأما قول بعضهم انهم حشوا الجنة فأجاب بعضهم عنه بأنه محمول على عوام بلاد يشتغلون بعلم العقائد ولا يلزم من اشتغالهم بها أن يصيروا علماء وهو في السكتاني أيضا (قوله ومن هذا) أي ومن هذا القسم من اعمدة الخ فيكون مبتدعا وفي كفره القولان وانما كان من القسم المذكور لان القدرة التي للعبد بمنزلة القوة التي في النار مثلا فيكون من اعتقد التأثير بالقدرة الحادثة كمن اعتقد تأثير النار مثلا بالقوة التي خلقها الله تعالى فيها ويحتمل أن اسم الاشارة عائده على اعتقاد التأثير بالقوة لكن على حذف مضاف من الثاني ليطابق الخبر المبتدأ والتقدير ومن هذا أي اعتقاد التأثير بالقوة من اعتقاد أي اعتقاد الخ (قوله فهذا جاهل بحقيقة الحكم العادي) أي لان الحكم العادي هو ما يمكن تخلفه (قوله ويرى بما جره ذلك) أي اعتقاد التلازم وعدم امكان التخلف الى

(١٢ - شراوى) ولا بقوة جعلها الله فيها وانما المؤثر هو الله عز وجل لكن التلازم بينها وبين ما قارنها على لا يمكن تخلفه فهذا جاهل بحقيقة الحكم العادي ويرى بما جره ذلك الى الكفر بأن يحدد بعث الاجساد لانه خلاف المعتاد

الكفر وانما لم يقل بكفره بالفعل لانه لا يلزم من الاعتقاد المذكور تحقق المنجرا اليه وهو مجرد بعث الاجسام مثلا بالفعل وقوله بأن مجرد الباء للسببية وقوله لانه خلاف المعتاد أي وهو لا يحكم الابعاجرت به العادة ولم تجر العادة بذلك فهو لا يقدروا العوائد وتسكوا بظواهر من الكتاب والسنة **بقوله** قال السنوسي في المقدمات وأصل الكفر والبدع سبعة الايجاب الذاتي وهو اسناد الكائنات الى الله تعالى على سبيل التعليل أو الطبع من غير اختيار والتحسين العقلي وهو كون أفعال الله تعالى وأحكامه موقوفة عقلا على الأغراض وهو جلب المصالح ودفع المفاسد والتقليد الرديء وهو متابعة الغير لاجل الحية والتعصب من غير طلب للحق والربط العادي وهو ثبوت التزام بين أمر وأمر وجودا أو عدما بواسطة التكرار والجهل المركب وهو أن يجهل الحق ويجهل جهله به والتسك في عقائد الايمان بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية والجهل بالقواعد العقلية التي هي العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وباللسان العربي الذي هو علم اللغة والاعراب والبيان فكل واحد من هذه قد ينشأ عنه كفر يجمع عليه وقد ينشأ عنه بدعة فالايجاب الذاتي هو أصل كفر الفلاسفة الذين جعلوا ذات الله تعالى علة للممكن بلا اختياره والتحسين العقلي أصل كفر البراهمة من الفلاسفة حتى نفوا النبوات وأصل ضلال المعتزلة حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح خلقه والتقليد الرديء أصل كفر عبدة الاوثان وغيرهم حتى قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة أي ملته وانا على آثارهم مقتدون أي متبعون ولهذا لا يكفي التقليد في عقائد الايمان عند بعضهم كما مر والربط العادي أصل كفر الطائعين وضلال من تبعهم من جهلة المؤمنين والجهل المركب أصل ضلال كثير كاعتقاد الفلاسفة تأثير الافلاك والتسك بظواهر القرآن والسنة أصل ضلال الحشوية فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملا بظاهر الرحمن على العرش استوى أأنتم من في السماء لما خلقت بيدي إلى غير ذلك من الآيات **بقوله** وكذلك معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام أي لانها خارقة للعادة فلو قيل له ان النار لم تحرق ابراهيم عليه السلام مثلا ربما أنكره **بقوله** بفضل الله أي لا بطريق الوجوب عليه بل ان شاء نجا وان شاء لم ينج فأنطق هذه العبارة من الشارح **بقوله** المجز على ممكن عداه يعلى أما لتضمن المجز معنى سلب القدرة وحيث تكون على متعلقة بالقدرة أولان على بمعنى عن ووجد في بعض النسخ عن ولا اشكال عليها **بقوله** والمجز الخ في قوة التعليل لما قبله كانه قال لان المجز الخ وقوله أمر وجودي أي من صفة موجودة يمكن الاطلاع عليها وجهوا ذلك في الشاهد أي الحوادث بأن في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع من القيام مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وقوله على مذهب أهل السنة أي وأما عند أبي هاشم من المسترلة فهو عدم ملكة القدرة فيكون أمرا عدميا وليس في الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع من القيام قادر على هذا فالقابل بينه وبين القدرة تقابيل العدم والمكة وينبغي على الاول أعني كون المجز صفة موجودة انه لا يتعلق الابل بوجوده فلقائم حال القيام عاجز عن القيام لاعن القعود والزمن عاجز عن القعود لاعن القيام فاذا كان فاعدا صح أن يقول عجزت عن القعود أي لا يمكنني دفعه ولا يصح أن يقول عجزت عن القيام لانه ليس موجودا حينئذ أو تناقى الصفة الموجودة بالمعدوم خيال محض هكذا قال الاشعري ورده بعضهم بأنه لا يلزم من كون الصفة موجودة أنها لا تتعلق الابل بوجوده ألا ترى ان العلم والارادة مثلا صفتان وجوديتان ويتعلقان بالمعدوم فالمجز على تقدير أن يكون أمرا وجوديا وان لم يقم عليه دليل لا مانع من تعلقه بالمعدوم كما قاله في شرح المقاصد فكون المجز أمرا عدميا مذهب المعتزلة تبعا للفلاسفة وكونه وجوديا مذهب أهل السنة وهو التحقيق ويتناقى الموجود والمعدوم على التحقيق أيضا **بقوله** للدلالة على العموم أشار بذلك الى ان اسمية صفة لا يمكن أني بها لافادة عموم الممكنات كأنه قيل أي ممكن

وكذلك معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام ومن اعتقد حدوث الاسباب وانها لا تؤثر بطبعها ولا بقوة جعلها الله فيها ويعتقد صحة التخلف بأن يوجد السبب العادي كالأكل والشرب ولا يوجد الشبع الذي هو المسبب وانما المؤثر في المسبب هو الله تعالى فهو الموحد الناجي بفضل الله من الهلاك (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى الجز على ممكن بما (ن) هذا شروع من الشيخ رضي الله عنه في أصداد صفات المعاني فالجز عن ممكن ماضد القدرة على جيع الممكنات والمجز أمر وجودي على مذهب أهل السنة يضاد القدرة التي هي معنى موجود وقد تقدم ان هذا حقيقة الضدين ومافي قوله ممكن للدلالة على العموم أي على كل ممكن ايا كان

كان جرماً أو عرضاً أو غيرهما أن قدر في العالم ما ليس بجرم ولا عرض وسئل الشبراملسي عن قال لا يقدر الله أن يخرجني من مملكته هل يكفر أم لا فأجاب أنه لا يكفر لانه لا يمكن وجود مملكة لغيره بخبره إليها فوجود مملكة لغيره مستحيل والقدرة لا تتعلق بالمستحيل (قوله ذلك الممكن) لاجابة الاستغناء عنه بما قبله ففيه اظهار في مقام الاضمار (قوله التي تقارنها القدرة الحادثة) أي المخالفة مع تلك الافعال لا بعدها ولا قبلها لان القدرة عرض وهو لا يبق زمانين على ما مر نعم هي مقدمة على الفعل في التعقل (قوله أم لا) أي أم لم يمكن من أفعال العبيد ولا من المسببات العادية وهو كثير تخلق السماء والارض والجنة والبار وإيجاد مثل ذلك وأحسن منه وأما قول الغزالي ليس في الامكان أبدع مما كان فقد تقدم الجواب عنه بأن معناه أنه لا يوجد أبدع من هذا العالم لكمال في الدلالة على الله لعدم تعلق علم الله تعالى وقدرته وادته بإيجاد أبدع منه ولو شاء تعالى لا وجد أبدع منه فليس في كلامه ما يقتضي نسبة الجزأ الى القدرة كما توهمه البقاعي فاعترض على الغزالي (قوله وإيجاد شيء من العالم الخ) عطف على الجزأ المسلط عليه قوله وكذا يستحيل ولم يذكر ذلك على حدته بأن يقول وكذا يستحيل عليه إيجاد الخ كما فعل في غيره لقلة الكلام على ما قبله فجمعه معه للاختصار والعالم بفتح اللام وكسرهما كما مر وقوله لوجوده أي ثبوته بناء على شمول العالم للأحوال كما مر يعني ان وقوع شيء من العالم دون ارادته تعالى لذلك الشيء ينافي ارادته العامة التعلق لان خروج شيء من العالم عنها ينفي العموم وأخرى خروج جميع العالم عنها فإضافة هذا للارادة من حيث عموم تعلقها لامن حيث ذاتها بخلاف الإيجاد بالتعليل أو الطبع فانهما منافيان لها من حيث ذاتها وفي كلامه حذف أولاً وثانياً والتقدير وإيجاد شيء من العالم أو إعدامه مع كراهته لوجوده أو عدمه لما مر من عموم تعلق الارادة للوجود والمعدوم وانما لم يقل وكذا يستحيل عليه تعالى الكراهة أي عدم القصد ليتأتى له العطف في قوله أو مع الذهول ولئلا يتوهم على الكراهة العامة التعلق كالارادة والقصد الرد على الاعتزلة في قولهم انه لا يريد من الممكنات الشرور والقبائح بل هي واقعة من غير أن يريد لها تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (قوله أي عدم ارادته) أشار بتفسير الكراهة بذلك الى ان التقابل بينها وبين الارادة تقابل العدم والمملكة واستغنى عن أن يقول عما من شأنه أن يراد لانه فرض ذلك في الممكن الذي شأنه امكان أن يراد فقول الشارح هذا ضد الارادة أراد به الضد اللغوي (قوله أو مع الذهول الخ) عطف على قوله مع كراهته وكذا قوله أو بالتعليل الخ والتقدير إيجاد شيء من العالم كاتنام الكراهة أو كاتنام الذهول أو الغفلة أو كاتنا بالتعليل الخ وعطف ذلك على الكراهة من عطف الخاص على العام لدخول جميعها فيها بالمعنى الذي ذكره وهو عدم الارادة * فان قلت ان كانت هذه الامور داخلية في الكراهة بذلك المعنى كان مستغنى عنها فلا حاجة لذكرها * قلت انما ذكرها وان استغنى عنها بما ذكر لان المقصود ذكر العقائد على وجه التفصيل ولو استغنى فيها بعام عن خاص لكان ذلك ذريعة الى جهل كثير من العقائد لان ادخال الجزئيات تحت كلياتها عسير وخطر الجهل في هذا العلم عظيم (قوله وهي الكراهية) بتخفيف الياء كطواعية بمعنى الكراهة وقوله أن يوجد الخ بدل من ما وقوله كالكفر والمعاصي مثل بذلك لانه محل النزاع بين أهل السنة والمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه تعالى لا يريد الشرور والقبائح واحتجوا على ذلك بان ارادة القبيح قبيحة وأن العقاب على ما أرى بدظم وأن النهي عما يراد والامر بما لا يراد فسفه والله منزّه عن ذلك ورد الاول والثالث بان القبح والسفه بالنسبة الى الله تعالى لانه لا يستل عما يفعل وحكمة امره ونهيه ظهور الامتحان هل يطيع الأمر أم لا ورد الثاني بانه متصرف في ملكه والظلم هو التصرف في ملك الغير فكلامهم المذكور ساقط لاقتضائه ان اكثر ما يقع في الوجود من أفعال العبيد على غير ارادته تعالى فيلزم أن يقع في ملكه تعالى ما لا يريدوهم لا يقولون به ولهذا أحضر بعض أئمة أهل السنة للمناظرة مع بعض أئمة المعتزلة فلما

ذلك الممكن سواء كان
من أفعال العبيد التي
تقارنها القدرة الحادثة
أو من المسببات العادية
أم لا
(ص) وإيجاد شيء من
العالم مع كراهيته لوجوده
أي عدم ارادته له تعالى
أو مع الذهول أو الغفلة
أو بالتعليل أو بالطبع
(ش) هذا ضد الارادة
المتعلقة بجميع الممكنات
وهي الكراهية ومعنى
ما ذكره الشيخ ان
يوجد الله شيئاً من
العالم كالكفر والمعاصي
أو غير ذلك وهو
لا يريد لها بل ما أوجدها
الا وهو يريد لها تعالى
الله أن يقع في ملكه
ما لا يريدوهم لا يقولون به
الكراهية بعدم الارادة

احتراز عن الكراهة الشرعية فانه يجوز أن يكون المكروه كراهة شرعية مراداً لله تعالى بل هي والمحرم ما وقع الإبرادة الله تعالى إذ لا ملازمة بين الأمر والإرادة على مذهب أهل السنة بل بينهما عموم وخصوص من وجه فقد يأمر ويريد كإيمان الأنبياء والملائكة وسائر المؤمنين وقد لا يأمر ولا يريد كالكفر في حقهم وقد يأمر ولا يريد كإيمان من سبق في علم الله تعالى أنه لا يؤمن كإيمان جاهل وأضرابه فانه مأمور بالإيمان ولم يرده الله تعالى منه وقد يريد ولا يأمر كالمحرمات والمكروهات والمباحات فانه أرادها بدليل وقوعها ولم يأمر بها وقوله أو مع الذهول أو الغفلة هذا معطوف على قوله مع كراهيته لوجوده أي وما يستحيل في حق الله تعالى إيجاد شيء من العالم مع الذهول أو الغفلة والذهول عدم العلم بالشيء مع تقدمه والغفلة أعم من تقدم العلم وعدم تقدمه

جلس المعتزلي قال سبحانه من تنزه عن الفحشاء * فقال السني سبحانه من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء فقال المعتزلي أي شاء ربنا أن يعصى فقال السني أي عصى ربنا قهراً فقال المعتزلي أرأيت أن منعني الهدي وقضى على بالردى أحسن إلى أم أساء فقال السني أن منعك ما هو لك فقد أساء وإن منعك ما هو له فانه يختص برحمة من يشاء فانقطع المعتزلي عن المناظرة (قوله احتراز عن الكراهة الشرعية الخ) يعني أن الكراهة لما كانت لفظاً مشتركاً تطلق في أصول الفقه على طلب ترك الشيء طلباً غير جازم وفي اصطلاح المتكلمين على عدم الإرادة وهو المراد هنا فسر المصنف بما ذكره لا يتوهم إرادة معناها الآخر وأنه ينافي الإرادة والتنبيه على خطأ المعتزلة في قولهم أن الإرادة على وفق الأمر وتابعة له فالمكروه شرعاً ليس بمراد في ذلك التفسير فأتدنان وبذلك يجب عما يقال أن التفسير ليس من وظيفة المتون لا يقال أن المقام يقتضي تفسيرها بما ذكره فلا حاجة له لأن نقول أن المصنف لاحظ الاحتياط وأيضاً فالفاصلة الثانية لا يحصل التنبيه عليها إلا بذلك التفسير (قوله إذ لا ملازمة الخ) علة لقوله فانه يجوز أن يكون المكروه الخ (قوله بل بينهما) أي بين متعلقهما أو بينهما من حيث متعلقهما كما يعلم من تقريره لأن من حيث ذاتهما لانهما متباينان حقيقة ولا من حيث متعلقهما لأن تعلق الأمر تعلق دلالة وتعلق الإرادة تعلق تخصيص (قوله والملائكة) أي على أحد قولين والآخر يقول أنهم ليسوا بأمورين بالإيمان بل هو واقع منهم بطريق القهر فلا يتعلق به التكليف إذ لا يتعلق بالفعل اختياري وعلى هذا فيقال فيه أنه مراد وليس بأمور به (قوله وقد لا يأمر ولا يريد) هذا زائد على ما يقتضيه العموم والخصوص الوجهي اذ هو يقتضي ثلاثة أقسام فقط قسم للاجتماع وقسمان للانفراد وأما هذا فهو خارج عن القسمة المذكورة (قوله وقد يأمر ولا يريد) اعترض بعض المعتزلة هذا القسم بقولهم كيف يصح أن يأمر بما لا يريد ورد بأن ذلك ليس بمستحيل عقلاً فنعاه مجرد مكابرة (قوله وأضرابه) كنمرود وفرعون وقوله فانه أي من علم أنه لا يؤمن بأمور بالإيمان مع علمه تعالى أنه لا يوجد منه فيكون من التكليف بالمحال والأصح جواز عقلا سواء كان محالاً لذاته أي ممتنعاً عقلاً وعادة كالجمع بين الضدين كالسواد والبياض أو محالاً لغيره أو ممتنعاً عادة لعقلا كالمشي من الزمن وخروج بالتكليف بالمحال التكليف بالمحال فلا يجوز والفرق بينهما أن الخلل في الأول يرجع إلى المأمور به وفي الثاني إلى المأمور كتكليف ميت وجاد (قوله ولم يرده الله تعالى منه) أي لانه لو أراد لوقع فذهب أهل السنة أن الله تعالى أراد إيمان المؤمن وكفر الكافر ولو أراد من الكافر الإيمان وقدره عليه لوقع وقال أهل الاعتزال أنه تعالى أراد من الجميع الإيمان فاجاب المؤمن واستنكح الكافر وسببه أنهم قاسوا الغائب على الشاهد فزادوا أن مرید الشر شرير والكفر شر فلا يصح أن يریده تعالى بدليل قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وأجاب أهل السنة بأن مرید الشر شرير في حق المخلوقين فقط وأما في حقه تعالى فهو يفعل في ملكه ما يشاء فقياسه على الشاهد لا يصح وأما قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فأجيب عنه بأنه من العام الذي أريد به الخصوص أي عبادة المؤمنين من الملائكة ومؤمني الأنس والجن وهم الذين قال الله تعالى في حقهم ان عبادي ليس لك عليهم سلطان فهو وإن كان عاماً في اللفظ خاص في المعنى كقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله فان المراد بعض العباد لا كلهم وأجاب بعضهم بأن الإرادة غير الرضى فغنى لا يرضاه ولا يشكره لهم أو لا يرضاه ديناً مشروعه لهم والتمسك بالآية مبنى على ترادفهما وهو باطل بل الرضا أماما بين الإرادة بناء على أنه من صفات السلوب وعرفه بعضهم بأنه عدم الاعتراض على الفعل أو أخص منها لانها تطلق بازاء معينين إرادة تقدير وإرادة رضاً والثانية أخص من الأولى فالرضا إما أخص من مطلق الإرادة أو مبين لها لا مرادف لها خلافاً للمعتزلة (قوله مع تقدمه) أي العلم ويؤخذ من ذلك أن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً فكل ذهول غفلة ولا عكس والفرق بينهما وبين النسيان أنهم أزالوا الشيء من الحافظة مع بقائه في المسكرة بخلاف

بخلاف النسيان فانه زوال الشيء من الحافظة والمدركة معا وقيل الدهول والغفلة متساويان وقيل الدهول أعم من الغفلة والنسيان لان الغفلة زوال الشيء من الحافظة مع بقاءه في المدركة والنسيان زواله منهما والدهول أعم من ذلك فينفرد عن كل واحد في الآخر وأما السهو فهو على هذا مرادف للغفلة كما يؤخذ من قول القاموس غفل عنه غفولا تركه وسهاه عنه اه أعم على الاول فرادف للدهول (قوله هذا) أي تفسير الدهول والغفلة بما ذكر (قوله للؤلؤ) أي صاحب الملتن كما هو الظاهر وقوله بهذا المحل أي على هامش الملتن أو هامش الشرح أو في تأليف ذلك الشخص ان ألف تأليفا في هذا الشأن أمانتا أو شرعا على هذا الملتن أو غيره وليس المراد الحاقه في صلب الملتن أو الشرح لان ذلك لا يجوز لما يلزم عليه من عدم الوثوق بنسبة شيء الى المؤلفين لاحتمال ان يكون ما وجد مثبتا في كلامهم من اصلاح من وقف على كتبهم (قوله يلزم منه وجود الكائنات الخ) أي ينشأ عنه وجود الخلائق من غير ان يكون له ارادة واختيار فيه وقوله كازوم المعاول الخ لزوم المعاول لعلته عقله والمطبوع لطبيعته عادي (قوله فيلزم من حركة الاصبع حركة الخاتم) أي بحيث يكون الاصبع مؤثرا في تحريك الخاتم وليس المراد مطلق الزوم بمعنى عدم الانفكاك لان ذلك موجود في الجوهر والعرض فانه يلزم من وجود الاول وجود الثاني فيلزم أن يكون علة فيه ولا قائل به * والحاصل ان حركة الخاتم عندهم ناشئة عن حركة الاصبع لازمة لها وأما عندنا فالموجد لكل من الحركتين هو الله تعالى (قوله فانها طبيعة) أي حقيقة من الحقائق فالمراد بالطبع الحقيقة (قوله لكن اذا وجدت شروطها الخ) فان قلت أين الشروط والموانع بالنسبة لتأثير المولى تبارك وتعالى * قلت الشروط موجودة في الواقع والموانع منتفية كذلك وان لم تطلع عليها أو يقال ان الطبائعيين لم يقولوا بذلك الا بالنسبة للحوادث لا بالنسبة للقديم تبارك وتعالى وكلام الشارح الآتي يؤيد الاول والذي صرح به المصنف في شرحه هو الثاني وقال بعضهم الشرط عندهم ثبوت الالهية له تعالى وانتفاء المانع عدم النظير له فيكون المانع هو النظير * فان قلت التأثير بالطبع كما يتوقف على وجود الشروط وانتفاء الموانع يتوقف أيضا على السبب فلم يذكروا توقفه عليه * قلت التأثير عندهم لا وان توقف على الثلاثة لكن السبب عندهم هو نفس الطبيعة فلذا لم يعدوه وأما توقفه على سبب خارج فلا كما قاله السكتاني وقد علم من كلام الشارح ان أقسام الفاعل ثلاثة فاعل بالاختيار وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وفاعل بالتعليل وفاعل بالطبع لا يقال ان الطبائعيين في تأثير الامزجة والاسباب العادية على فرقتين فرقة تقول انها تؤثر بطبيعتها وأخرى تقول تؤثر بقوة أو دعها الله فيها ولونزعهما منها لم تؤثر فينشد تكون أقسام الفاعل أربعة ثلاثة لاننا نقول التأثير بالقوة يرجع للفاعل باختيار وان كان بواسطة الفاعل بالاختيار واحد والتقسيم انما هو في أثره ولا يلزم من تقسيم أثره الى ما يكون بدون واسطة الى ما يكون بهما تعدد في الفاعل نعم يلزم ان تكون الاقسام أربعة بناء على قول المعتزلة ان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية لانهم قسموا الفاعل بالاختيار الى قديم وهو الله تعالى والى حادث وهو العبد وأما هل السنة فلا فاعل عندهم بالاختيار الا الله تعالى * فان قلت ان المعتزلة يقولون بالتولد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر فيقولون ان العبد خلق حركة يده وحركة يده أوجبت له حركة الخاتم فكيف تقول انهم لا يقولون الا بالفاعل بالاختيار كاهل السنة * قلت انهم يقولون ان العبد أثر في حركة اليد بالاختيار وفي حركة الخاتم بالاختيار أيضا لكن بواسطة حركة اليد فلم يقولوا بالفاعل بالتعليل بل الفاعل عندهم انما هو بالاختيار يفعل فعلين أحدهما بلا واسطة والثاني بواسطة نظير ماتقدم (قوله وهذا) أي ماتقدم من توقف تأثير الطبيعة على وجود الشروط وانتفاء الموانع بخلاف تأثير العلة هو الفرق أي الفرق الخ ثم أوضح ذلك بالتفريع بقوله فاعلة الخ فهو تفريع على قوله وهذا هو الفرق الخ (قوله ووجه منافاة الخ) فالمراد بالعدم مطلق المنافي ولو كان بواسطة اذ منافاة الدهول والغفلة للارادة بواسطة منافاتهما للعلم * ان قلت

هذا ما ظهر للؤلؤ ومن
ظهر له خلاف هذا
فالأجر له في الحاقه بهذا
المحل وقوله أو بالتعليل
أو بالطبع هذا أيضا
يتعلق بإيجاد شيء أي
وما يستحيل في حقه
تعالى إيجاد شيء من
العالم بالتعليل أو بالطبع
ومعنى ذلك أن يكون
وجوده يلزم منه وجود
الكائنات كزوم
المعاول لعلته والمطبوع
لطبيعته مثال العلة عند
القائلين بها قبحهم
الله تعالى حركة الاصبع
فامالة لحركة الخاتم
فيلزم من حركة الاصبع
حركة الخاتم ومثال
الطبيعة عند القائل بها
النار فانها طبيعة تؤثر
في الاحراق لكن اذا
وجدت شروطها وهو
مماسيتها للحطب مثلا
وانتفى مانعها وهو البلل
وهذا هو الفرق بينها
وبين العلة اذ العلة
لا يتوقف تأثيرها على
شيء بخلاف الطبيعة
ووجه منافاة هذه
الامور الاربعة

فعلى هذا كل ما كان منافيا للعلم كان منافيا للارادة فيلزم عليه أن يذ كر أضداد العلم وهي الجهل ومافى
معناه من منافيات الارادة ويلزم عليه أيضا أن يذ كر الذهول والغفلة في منافيات العلم لان منافاتهما له
بلا واسطة فهما أقرب اليه من الارادة لان منافاتهما لها بلا واسطة العلم كما علمت * قلت هو كذلك لكن
لما كان الجهل ومافى معناه يقابل العلم لغة وشرعا حتى انه لا يذ كر في مقابله غير من الذهول والغفلة وكان
الذهول والغفلة كثيرا ما يقابلان بالقصد اذ يقال فعل في فلان كذا قصد فيعتذر بذهوله وغفلته خص
المصنف الجهل ومافى معناه بمضادة العلم والذهول والغفلة بمضادة الارادة فالسبب لمصنعه استعمال اللغة
والشرع الجهل ومافى معناه في مقابلة العلم والذهول أو الغفلة في مقابلة الارادة (قوله ان الكراهية تستلزم
الح) فيه نظر لانه جعل الكراهية ملزمة ونفى الارادة لازما ومعلوم أن اللازم غير الملزوم فيقتضى ان نفى
الارادة ليس معناها المطابق بل معناها الالتزام وهو مخالف لصريح المصنف حيث ذ كر معناها المطابق
بقوله أى عدم ارادته الح فكان الاولى أن لا يعبر بالاستلزام ويقول ان الكراهية نفى الارادة الح
والكراهية بتخفيف الياء بمعنى الكراهة كما مر وفي بعض النسخ اسقاط الياء (قوله وكذا التعليل
والطبع) لاحاجة للفظ كذا لان ذلك معطوف على الكراهية في قوله ان الكراهية (قوله لان علته
وطبيعته) أى وهي ذات البارى تعالى على زعمهم الفاسد وتسمى عندهم علة العلل أى واذا كانت العلة
قديمة لزم قدم المعاول وهو العالم لانه لا يتخلف عن عاتة واذا كان قديما لم يصح قصده أى ارادته فقد نفوا
عنه تعالى الارادة وكذا القدرة وسائر صفات المعانى وكفروهم انما هو باعقادهم قدم العالم لانبى الصفات
المذكورة فان المعتزلة ينفونها ولم يكفروا كما مر الا أن يقال ان هؤلاء نفوها وأثبتوا ضدها بخلاف المعتزلة
فصح عند ذلك من جملة الامور التي كفروها الفلاسفة وهي خمسة أولها ما ذ كر وثانيها قدم العالم كما علمت
وثالثها انكارهم علم الله تعالى بالجزئيات ورابعها حكمهم باكتساب النبوة وخامسها انكارهم حشر
الاجساد (قوله لان علته وطبيعته قديمة) أى ومتى وجدت العلة وجد المعاول ومتى وجدت الطبيعة وجد
المطبوع والعلة والطبيعة هو الله تعالى عند القائل بذلك كما مر وقوله لا يقصد بالاجداد أى فلا يكون من
متعلقات الارادة (قوله لان تحصيل الحاصل الح) لا يخفى مافى ذلك التعليل من الركاة فكان الاولى
أن يقول بعد قوله لانه موجود فيلزم على إيجاد تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال (قوله الجهل) أى
مركبا كان أو بسيطا فالاول تصور الشئ على خلاف ماهو به في الواقع والثاني عدم العلم بالشئ بان لا يدركه
لاعلى ماهو به ولاعلى خلاف ماهو به وكلام الشارح الآتى يقتضى ان مراد المصنف هو المركب وان البسيط
داخل في قوله ومافى معناه (قوله بمعلوم ما) متعلق بالجهل لكن يلزم عليه الفصل بين المصدر ومعموله بالعطف
ويحتمل أن يتعلق بالضمير المضاف اليه العائد على الجهل بناء على أن ضمير المصدر يعمل كفاي قوله * وما
هو عنها بالحديث المترجم (قوله أما الجهل) أى المركب فهو ضد العلم لصدق حد الضدين عليهما فاتفق معنيان
وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف وأما البسيط فليس ضد العلم بل مقابله
تقابل العدم والملكة وقوله عند أهل السنة أى وأما عند المعتزلة فليس بضد بل مماثل له فامتناع الاجتماع
بينهما للمثالة لا للعادة ومحل النزاع بيننا وبينهم هو المركب لا البسيط فانه أمر عديم باتفاق منا ومنهم
(قوله والذي في معنى الجهل الح) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها ومافى معنى الجهل الح وما مبتدأ والشك
وما عطف عليه خبر وعلى كل من النسختين مؤاخذه لاقتضائه انحصار مافى معنى الجهل فيما ذ كر وليس
كذلك بل في معناه أيضا الجنون والاضغاء والسكر والغشية والاعتقاد والجهل البسيط بناء على ما مر من أن
الجهل في كلام المصنف هو المركب كما يفيد كلام الشارح وفي بعض النسخ وفي معنى الجهل الح وهي ظاهرة
(قوله وكذا كون العلم ضروريا أى في معنى الجهل) (واعلم) أن الضروري يطلق على ما قارنه ضرر وحاجة

ان الكراهية تستلزم
نفى الارادة والذهول
والغفلة يستلزمان نفى
العلم المستلزم نفى الارادة
لان الارادة هي القصد
الى تخصيص الممكن
ببعض ما يجور عليه
والقصد الى ما يجمل
محال وكذا التعليل
والطبع يستلزمان قدم
العالم لان علته وطبيعته
قديمة والقديم لا يقصد
لايجاد لانه موجود
لان تحصيل الحاصل
محال

(ص) وكذا يستحيل
عليه تعالى الجهل ومافى
معناه بمعلوم ما والموت
والصمم والعمى والبكم
(ش) هذه أيضا أضداد
لمقابلها أما الجهل فهو
ضد العلم هذا مذهب
أهل السنة والذي في
معنى الجهل الشك
والظن والوهم لانها
لا ينكشف بها المعلوم
على ماهو به وكذا كون
العلم ضروريا أو نظريا

كالعلم المكروه على تحصيله بالتهديد والضرب مثلاً وعلى ما لم تتعلق به القدرة الحادثة بأن حصل للنفس بفتة من غير اكتساب كالعلم الحاصل بالأبصار من غير قصد بأن كان فائهما عينية فر عليه شخص فرآه وعلم أنه إنسان فهذا لم يتعلق به قدرته وعلى ما حصل لأعن دليل وعلى ما حصل لأعن نظر والأول ممنوع في حقه تعالى لأشعاره بالحدوث المستلزم سبق العدم ولاقتضائه الضرورة والالقاء فيمتنع إطلاق الضرورى على علمه تعالى بذلك المعنى وأما الثلاثة الأخيرة فليست ممنوعة في حقه تعالى لأن علمه تعالى لم يتعلق به قدرة حادثة ولا قديمة ولم يتوقف على نظر ولا دليل لكن منع من إطلاق الضرورى في حقه تعالى بتلك المعاني خوفاً من توهم المعنى الأول لا لكونه تعالى يستدعى سبق الجهل خلافاً لما يفيد ظاهر الشارح من أن الضرورى بأقسامه في معنى الجهل * فإن قلت التعبير بمادة الفعل وهو حصل في المعاني الثلاثة الأخيرة يشعر بالحدوث المستلزم سبق العدم فصح ما أفاده ظاهر الشارح من أن الضرورى بأقسامه في معنى الجهل لأن العدم يسبقها * قلت الأفعال المذكورة في التعاريف مجردة عن اعتبار الزمان فلا إشعار لها بما ذكر والفرق بين المعنيين الأخيرين أن الأول أهم من الثاني لأن الدليل يشمل الدليل العقلى وهو ما تركب من مقدمات عقلية والنقل وهو ما كان من كتاب أو سنة مثلاً بخلاف النظرى فإنه خاص بما تركب من مقدمات عقلية فقط (قوله أو بديهياً) يطلق البديهي على ما لا يتوقف على حدث ولا تجربة ولا غيرهما فيكون أخص من الضرورى بالمعنيين الأخيرين ومبانيه بالمعنى الأول وقرىباً منه بالمعنى الثانى ومعلوم أنه بالمعنى المذكور ليس مستحيل في حقه تعالى لكن لما كان يقال بده النفس الأمر إذا أنها بفتة من غير سبق شعور امتنع إطلاقه على علمه تعالى لاقتضائه عدم سبق شعور في حقه تعالى وهو محال ويطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال وان توقف على حدث أو تجربة فيكون مرادفاً للضرورى بالمعنيين الأخيرين وقد علم حكمهما ومبانيه بالمعنيين الأولين (قوله فإن هذا كله الخ) هذا تصريح بما استفيد من التشبيه في قوله وكذا كون العلم الخ (قوله والموت ضد الحياة) أى على القول بأنه أمر وجودى وعليه فيعرف بأنه عرض يعقب الحياة ويدل لهذا قوله تعالى خلق الموت والحياة إذا خلق إنما يتعلق بالأمر الوجودى وقيل هو أمر عدى وعليه فيعرف بأنه عدم الحياة عما من شأنه الحياة وحينئذ يكون التقابل بينه وبين الحياة تقابل العدم والملكة وأجاب صاحب هذا القول عن الآية بأن المراد بالخلق التقدير أول المعنى خلق أسباب الموت (قوله والعمى ضد البصر) أى بناء على أنه أمر وجودى بخلقه الله تعالى في الحدة يمكن رؤيته وليس هو نفس العشاوة وقيل هو عدم البصر فيكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة (قوله والبكم ضد الكلام) اعترض بأن البكم ومثله الخرس إنما يضاد الكلام اللفظى أما النفسى الذى كلامنا فيه فضده السهو والطفولية والبهيمية وأجيب بأن البكم كما يطلق في اللغة حقيقة على ما يضاد الكلام اللفظى يطلق مجازاً أو اصطلاحاً على آفة تنمى بالعدم النفسى وهو أنه في الحادث أن يمنع الله تعالى عن الإنسان التذكر فلا يجرى على قلبه كلام نسيه * وانتم : أنى البكم كون كلامه تعالى بحرف وصوت لأن كلامهم حادث فلا يقوم بالاسديم و : بالبكم الكلام النفسى سواء كان بلا آفة أو بوجه دأفة فدخل فيه السكوت (قوله أضداد ضد أهل :) أى لأنها أمور وجودية ومقابله ما للتعزلة من أنهم أمور عدمية فلا تنوب ضداً كما مر (قوله لأن المحل الذى يقبلها الخ) الضمائر المذكورة لأصناف أو للأضداد من الجهل وما بعده وهو قرب وفي هذا الدليل نظر من وجهين الأول أن فيه مصادرة عن المطاوع وهو أخذ الدعوى في الدليل الدعوى هنا كونها أضداداً وقد أخذها في الدليل بقوله اتصف بضدها الخ الثانى أنه يستفاد منه أن لضدب محال للذا يتواردان على محل واحد وأنه متى ارتفع أحدهما عن المحل ثبت الآخر ولا يرتفعان إلا بارتفاع المحل فيه فيقضى

أو بديهياً فإن هذا كله
في معنى الجهل لأن
العلم النظرى يسبقه
الجهل وكذا ما عطف
عليه الموت ضد الحياة
والصمم ضد السمع
والعمى ضد البصر
والبكم ضد الكلام
وهذه كلها أضداد عند
أهل السنة لأن المحل
الذى يقبلها أن لم يتصف
بها يتصف بضدها

ولا يخلو عنها أو عن
ضدها فلا يقال الجهل
عبارة عن نفي العلم إلى
آخرها

(ص) وأضداد الصفات
المعنوية واضحة من هذه
(ش) أي أضداد الصفات
المعنوية واضحة من صفات
المعاني وذلك أنك إذا
تحققت أن ضد القدرة
على جميع الممكنات
المحجز عن ممكن
ما علمت أن ضد كونه
قادرا على جميع
الممكنات كونه عاجزا
عن ممكن ما وكذا إذا
علمت أن ضد الإرادة
السكرانية علمت أن
ضد كونه مريدا كونه
سكارها إلى آخرها
والخلاصة أن المعنى
الوجودي يضاد المعنى
الوجودي واللازم
يضاد اللازم والله تعالى
الموفق

(ص) وأما الجائز في
حقه تعالى ففعل كل
ممكن أو تركه

(ش) هذا هو القسم
الثالث مما يجب على
المكلف معرفته في
حق مولانا جل وعز
ويدخل في قوله كل ممكن

ذلك أنه يلزم من ارتفاعهما ارتفاع المحل مع أن هناك
يرتفعان مع وجود الجسم وقيام الجرة أو الصفرة به مثلاً وكالعلم والجهل فان الذي جعله الشارح ضد العلم وهو
المركب ومعلوم أنه لا يلزم من ارتفاع العلم ثبوت الجهل المركب بل يجوز ارتفاعهما مع وجود الذات وقيام
الجهل البسيط مثلاً بها فكلامه لا يظهر إلا في الضدين المساوي أحدهما نقيض الآخر كالحياة والموت والسمع
والصمم والبصر والعمى والكلام والبكم والبياض مع جلة باقي الألوان فان نقيض الحياة لا حياة وهو مساو
لموت فيلزم من ارتفاعهما ارتفاع المحل وكذلك البقية ويمكن الجواب عن هذا بأن الدليل المذكور منظور فيه
للعالم من أن أحد الضدين يكون مساوياً لنقيض الآخر وأما كونه أعم منه فهو أمر نادر (قوله ولا يخلو الخ)
أي كما هو شأن كل متضادين أن المحل لا يخلو عنهما غالباً كما مر أي وقد يرتفعان بارتفاعه فيصدق اسم الضدية
على مقابل تلك الصفات ولا يخفى أن هذه فائدة زائدة على الدليل المذكور (قوله فلا يقال الخ) أي إذا عرفت
أن هذه أضداد أو إذا عرفت أن الجهل صفة وجودية فلا يقال الجهل عبارة عن نفي العلم الدال على كونه أمراً
عدمياً فيكون بينه وبين العلم تقابل العدم والمملكة ويؤخذ من ذلك أن الجهل الذي هو ضد العلم وهو الجهل
المركب لا البسيط لأنه أمر عدوى (قوله واضحة) كان الأولى أن يقول واضحات لان أضداد جمع قلنا
لا يعقل والأفصح وفيه جمع العاقل مطلقاً المطابقة للموصوف والافراد كما هنا وإن كان جائزاً لكنه خلاف
الأفصح * قال الشيخ الاجهوري

وجمع كثرة لما لا يعقل * الأفصح الافراد فيه يافل
وفي سواء الأفصح المطابقة * نحو هبات وافرات لائقه

(قوله من صفات المعاني الخ) جعل الشارح اسم الإشارة في كلام المصنف راجعاً لصفات المعاني وعليه فيحتاج
إلى تقدير مضاف أي من أضداد صفات المعاني كما يدل عليه كلامه فيما بعد ولا يخفى ما في ذلك من التكلف
فكان الأولى أن يجعل اسم الإشارة في كلام المصنف راجعاً للأضداد كما فعل السكتاني حيث قال ولما
كانت الأحوال المعنوية لا تعقل على حياها ولا تماثل ولا تخالف ولا تضاد لا بالنظر إلى المعاني قال مشيراً إلى
تضادها باعتبار المعنى واضح من هذه أي تضادها يفتشاً وضوحه من تضاد معانيها اهـ (قوله ان المعنى
الوجودي) كالحجز فانه معنى وجودي على ما مر يضاد المعنى الوجودي كالقدرة فانها معنى وجودي وقوله
واللازم ككونه عاجزاً يضاد اللازم ككونه قادراً وإطلاق الضد على ذلك حقيقة لغة واصطلاحاً أصولاً ومنطقاً
فان قيل لا يلزم من وقوع المناقاة بين أمرين وقوع المناقاة بين لازمهما ألا ترى أن الانسان مناف للفرس
والحيوانية لازمة لهما فلم تحصل المناقاة بين اللزيمين وهما حيوانية هذا وحيوانية الآخر مع وجودها بين
اللزومين وهما الانسان والفرس أجيب بأن المراد باللازم في المقام اللازم المساوي وما أورد لازم أعم لان
الحيوانية المذكورة توجد في كل من الانسان والفرس وغيرهما (قوله وأما الجائز في حقه تعالى الخ)
لم يقل وما يجوز كما قال وما يجب وما يستحيل لان الله تعالى لا يجوز في حقه الاما ذكره بخلاف الصفات
الواجبة والمستحيلة فانها لا تنحصر ولم يذكر بعضها * واعتراض بأن نعيه بالجائز في حقه تعالى يقتضي
تصافه تعالى بصفة جائزة وهو محال * وأجيب بأن الجواز راجع إلى صفات الافعال وهي صدور الممكن عن
نسبته تعالى لا إلى الصفات القائمة بذاته تعالى والمعنى ما يجوز لذاته أن تفعله فلا يرد ما ذكره واعتراض
أيضاً بأن الممكن والجائز مترادفان عند المتكلمين فكأنه قال وأما الجائز في حقه تعالى ففعل كل
جائز أو تركه أو وأما الممكن في حقه تعالى ففعل كل ممكن أو تركه فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه وذلك
دور لتوقف الشيء على نفسه حينئذ * وأجيب بأن الاعتراض المذكور مبنى على كون ما ذكره تعريفاً للجائز
ونحن نقول انه ليس تعريفاً بل المقصود منه الحكم على أفراد الجائز بأنها لا تنحصر والمعنى أحكم على

ما صدق عليه الجائز من الافراد كالثواب والعقاب وبعثة الانبياء والصلاح والاصلاح ونحو ذلك بانها لا تنحصر في عدد كالأجبات والمستحبات بل هي فعل كل ما يقتضي العقل جوازه وامكانه فالجائز أمر كلي تحت أفراد كما ان الكاتب مثلا تحت أفراد الانسان وانما كان المقصود من ذلك الحكم لا التعريف لان الحاجة انما دعت لما يحصر الجائز في حقه تعالى للتمييز حقيقته بتعريفه لتقدم ذلك أول الكتاب هكذا أجاب بعضهم * واعترض بأنه يصير المعنى أحكم على أفراد الجائز بانها فعل أفراد الممكن أي الجائز ولا يخفى ما في ذلك من التهاافت اذ لا معنى للحكم على الافراد بأنها فعل الافراد فالاولى الجواب بأن المراد بالممكن ذات الممكن بقطع النظر عن وصفها بالامكان وان كان لا بد منه في نفس الامر وبأن كلا من الجائز والممكن يطلق ويراد به الايقاع أي تعلق القدرة بالمقدور كالخلق والرزق والاحياء والامانة ولا شك ان هذه أفعال ويطلق ويراد به نفس المقدور أعني أثر الفعل وهو الخلق والرزق فالمراد بالجائز المعروف وان كان عاما لمعنى الاول بدليل الاخبار عنه بالفعل والمراد بالممكن الواقع في التعريف المعنى الثاني أي الاثر فلم يلزم عليه أخذ الشيء في تعريف نفسه المؤدى الى الدور وبهذا يجاب عن اعتراض آخر وهو ان الجائز كما تقرر مرادف للممكن والممكن في كلامه هو الشيء المفعول أو المتروك بدليل اضافة الفعل أو الترك اليه فيكون الجائز كذلك مع أن حكمه عليه بأنه فعل كل ممكن أو تركه يقتضي أنه غيره لان الفعل أو الترك غير المفعول أو المتروك * وحاصل الجواب يقتضي أن كلامهما يطلق بمعنىين كما علمت فالحكم على الجائز بأنه فعل أو ترك وإرادة المفعول أو المتروك من الممكن لا ينافي ترادفهما (قوله الثواب للطيع والعقاب للعاصي) أي خلافا للمعتزلة حيث أوجبوا ذلك بناء منهم على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين ورد بان الله تعالى مالك للأشياء والمالك لا يجب عليه شيء لما لو كره بل يفعل به ما يشاء ويختار كما ورد في نص القرآن العزيز فلو وجب عليه ذلك لم يكن فاعلا مختارا بل مقهورا على الفعل (قوله ويدخل بعثة الرسل) أي خلافا للبراهمة حيث أhalوها عليه تعالى لعدم فائدتها لانها عبث فلا يصح أن تكون من فعل الحكيم وذلك لان العقل مستقل بادرارك ما جاء به الرسول فلا فائدة في ارساله وهذا بناء منهم على التحسين والتقبيح العقليين وهم طائفة كفار من الهند أمحباب برهام كما في شرح الملة صديتبعون ما حسنه العقل دون الشرع فيستقبحون ذبح الحيوان لما فيه من التعذيب والصلاة لما فيها من وضع الوجه وهو أشرف الاعضاء على الارض ورفع المجيزة ويستبيحون الزنا ووطء المحارم (قوله والصلاح والاصلاح) الصلاح ما قابله قساد كتمكين زيد من الطعام المتقابل لمنعه منه حتى يهلك وكالايمان في مقابلة الكفر والصحة في مقابلة المرض والاصلاح ما قابله صلاح كاطعامه الاطعمة اللذيذة المتقابل لاطعامه الاطعمة الغير اللذيذة وكالثواب بلا تكليف في مقابلة الثواب مع التكليف وقيل الصلاح إثابة الله عبده والاصلاح اعطاؤهم الثواب بلا عمل يوجب به وقيل الصلاح بعث الرسل والاصلاح طاعتهم وقيل الصلاح ايجاد الخلق والاصلاح هدايتهم وتوحيقهم وقيل الصلاح والاصلاح شيء واحد فكل منهما ليس واجبا على الله تعالى خلافا للمعتزلة حيث أوجبوا هما عليه تعالى بناء منهم على أصلهم الفاسد المتقدم ورد بانهما اللوجبا عليه تعالى لما وقعت محنة دنيا وأخرى ولما وقع تكليف بأمر ولا نهى وذلك باطل بالمشاهدة ولذا سأل الاشعري أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة أخوة عاش أحداهم في طاعة الله تعالى وأحدهم في الكفر وماتا على ذلك والآخريات صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثاني ولا يثاب الثالث ولا يعاقب فقال الاشعري ان قال الثالث هلا أمرتني فأصلح وأدخل الجنة كإدخال أخي المؤمن فأجاب الجبائي بان الرب يقول له كنت أعلم أنك لو عشت لفسقت فدخلت النار فقال الاشعري فان قال الثاني يارب لم تمتني صغيرا حتى لا أعصى فلا أدخل النار كما أمت أخي فبهت الجبائي (قوله ورؤية الخلق) أي خلافا للمعتزلة حيث أhalوها بناء منهم على أصلهم الفاسد من أنها تدعى انبعاث أشعة تخرج من العين وتصل بالمرئي وذلك يستلزم أن يكون جسما

الثواب للطيع والعقاب
للعاصي ويدخل بعثة
الرسل الى العباد
والصلاح والاصلاح
للخلق ورؤية الخلق لله
عز وجل في الآخرة

والبارى تعالى ليس بجسم فلا يرى عندهم وأيضاً لوجاز أن يرى لكان مقابلاً للرأى بالضرورة فيكون في جهة
ومكان وهو محال ولكن كان أما جوهراً أو عرضاً لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكن المرئى
أما كله فيكون محدوداً محصوراً أو أما بعضه فيكون متبعضاً ورد بان ذلك ليس شرطاً في صحة الرؤية بل هي قوة
يخلقها الله تعالى في جزم من العين وليست بانبعث شعاع يتصل بالمرئى حتى يستحيل رؤيته تعالى اذ لو كانت
كذلك للزم أن لا يرى الرأى الامقدار حدقته كيف وهو ينكشف له في نظرة واحدة أضعاف ذاته أضعافاً
لا حصر لها بحيث يقطع أنه لا يمكن أن ينفصل منه شعاع يتصل بشئ منها وحيث فلا مانع من رؤيته تعالى
رؤية تليق به من غير جهة ولا جرمية ولا تحيز لانه تعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى بالبصر وكون الرؤية
لابد فيها من الاتصال بالمرئى وأن يكون في جهة وعدم القرب جداً أو البعد جداً أمر عاوى يقبل التخلف
فالرؤية عند أهل الحق لا تستدعى جهة ولا مقابلة وانما تستدعى محلات تقوم به وليست بانبعث الاشعة من
العين ولا يمنع منها قرب ولا بعد مفرطان ولا حجاب كشف كذا قرره السنوسى في بعض كتبه ولا يراه في
الآخرة الا العقلاء من مؤمنى الانس والجن قطعاً والملائكة على الصحيح بخلاف غير العقلاء من الحيوانات
وان دخلت الجنة وبخلاف الكفار فلا يرونه باتفاق غير الصوفية وأما المنافقون فلا يرونه على الصحيح قال
القرطبي يرى الناس ربه في الموقف ثم يحجبون أى عن دوام الرؤية والافير ونه يوم الجمعة والعيد الى ان لا يبقى
في النار ممن يدخل الجنة أحد فيؤذن لهم فيرونه في الجنة ثم لا يحجبون بعد ذلك أصلاً ولا في حال تمتعاتهم
فلا شئ أحب اليهم من النظر اليه (قوله فان هذه كلها الخ) انما خص هذه دون غيرها للخلاف فيها كما علمت
فان المعتزلة أو جوهاماء الرؤية فانهم أحالوها في الدنيا والآخرة واستدلوا على ذلك بما تقدم وبقوله تعالى
لا تدركه الابصار فنحن ادراكه تعالى في مقام التمدح فيكون عدم الادراك كالأوثوبه نقصاً والنقص عليه
تعالى محال ورد بامور منها أن الادراك ليس هو مطلق الرؤية بل أخص منها لانه الرؤية مع الاحاطة ولا يلزم من
نفي الاخص نفي الاعم والبراهمة أحالوا البعثة في تخصيص هذه بالذكرة إشارة للرد على من ذكر (قوله
أما برهان وجوده تعالى الخ) مقتضى ماسلكه أولاً حيث أخذ الوجود مقيد بالوجوب أن يبرهن هنا على
وجوب وجوده كما فعل بعض المتكلمين وحيث فلا يحتاج الى اقامة البرهان على القدم والبقاء لتضمن
وجوب الوجود لهما الكن لما كان التفصيل أقرب الى المهم سلكه تقريراً على المبتدى فاحتاج الى اثبات
وجوب وجوده بالاستدلال على القدم والبقاء بعد ذلك (قوله حدوث العالم الخ) اعلم أن الدليل عند
المتكلمين تبعاً للمناطق مركب وعند الاصوليين مفرد وهو ما يلزم من وجوده الوجود فالدليل على وجوده
تعالى عند المتكلمين قولنا العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث فالعالم لابد له من محدث وعند الاصوليين
نفس العالم من حيث حدوثه وامكانه مثلاً وظاهر كلام المصنف عدم موافقة طريقة من الطريقتين ويمكن
اجراؤه على طريقة الاصوليين مان يكرن معنى كلامه فالعالم من حيث حدوثه ويكون في ذلك إشارة الى ان
وجه دلالة على وجود الله تعالى حدوثه لا مكانه مثلاً وعلى طريقة المتكلمين بان يجعل في كلامه حذف
المقدمتين مع الاستغناء بدليلهما فأشار الى دليل الصغرى بقوله ودليل حدوث العالم الخ والى دليل الكبرى
بقوله لأنه لو لم يكن له محدث الخ وقدم دليل الكبرى لقلة الكلام عليه لانها لا تحتاج الى دليل واحد بخلاف
الصغرى فانها لا تثبت الا بدليلين كما يعلم مما سياتى وأما قول بعضهم ان الصغرى غير محدوفة من كلامه فانها قوله
حدوث العالم بناء على أنه من اضافة الصفة الى الموصوف أى فالعالم حادث فيه نظراً لما يلزم عليه من الاخبار
بالجزء عن الكل لان الدليل هو المركب من مقدمتين وقد أخبر عنه بالصغرى فقط بناء على كلامه الان يقال
ان في الكلام حذفاً والتقدير فالعالم حادث الخ ولا يخفى ما فيه من التسكف فلو جعل ذلك مستلزماً للصغرى
لا عينها لكان أولى (واعلم) ان الدليل المذكور لم ينتج الا كون العالم له محدث فقط وهو مطلوب المصنف كما هو

فان هذه كلها لا يجب
شئ منها على الله تعالى
ولا يستحيل بل
وجودها وعدمها
بالنسبة اليه سواء
(ص) أما برهان وجوده
تعالى لحدوث العالم

صريح كلامه و بعد ذلك هل هو منفصل عن العالم أو متصل به وهل هو فاعل بالاختيار أو بالتعليل أو الطبع لم يعلم ذلك مما هنا بل من أدلة أخرى مذكورة في غير هذا المحل (قوله لأنه لو لم يكن له محدث) أي فاعل وقوله بل حدث بنفسه أخص من المنتقل عنه لأن نفى محدث العالم صادق بقدم العالم وبحدوثه بنفسه لكن لما كان إبطال الاول أعنى قدم العالم مأخوذاً من قوله ودليل حدوث العالم الخ والمقصود بالدليل المذكور انما هو إبطال الثاني خصه بالاضراب وتقرير الدليل على ذلك أن تقول لو لم يكن للعالم محدث بل حدث بنفسه لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلا مرجح واللازم باطل فاللزوم وهو لم يكن له محدث مثله وإذا بطل لم يكن له محدث صدق تقيضه وهو أن له محدثاً وهو المطلوب وقوله بل حدث بنفسه أي بذاته بمعنى أن حدوثه لاجل ذاته لا بسبب فالبناء للسببية بمعنى لام التعليل والمراد بالعالم هنا ما يشمل الاجرام والاعراض بخلافه في قوله ودليل حدوث العالم فإن المراد به الاجرام كما سيأتي في الشرح (قوله لزم أن يكون أحد الأمرين) يحتمل أن يراد بهما الوجود والعدم وأحدهما هو الوجود لأن الكلام فيه ويحتمل أن يراد بهما طرفا الممكن من وجود وعدم ومقدار مخصوص ومقابله إلى آخر ما سيأتي في الشرح واللازم في الحقيقة هو الرجحان وأما المساواة فمن صفة نفسه ولذا قلنا في تقرير الدليل المتقدم لزم ترجيح أحد المتساويين الخ فهو أولى من تقرير المصنف (قوله وهو) أي كون أحد الأمرين المتساويين مساوياً لصاحبه واجتماعه عليه بلا سبب محال لما فيه من اجتماع الضدين وهما المساواة والرجحان ونظير ذلك ميزان اعتدلت كفتاه ورجحت احدهما لا بسبب وهذا بناء على أن الوجود والعدم بالنظر إلى ذات الممكنين ميزان وقيل العدم أولى به لاسبقية ولعدم احتياجه إلى سبب واللازم على هذا لو ترجح الوجود بلا سبب ترجيح المرجوح فيقال حيثئذ في تقرير الدليل لو حدثت بنفسه لزم ترجيح المرجوح وهو الوجود بلا سبب وهو أقوى في الاستحالة من اللازم على القول الاول (قوله ودليل حدوث العالم الخ) اعلم أن صغرى الدليل المتقدم هي العالم حادث لما كانت نظرية تتوقف على دليل وكان العالم اجراماً وأعراضاً استدل المصنف على حدوث الاجرام بملازمتها للاعراض وعلى حدوث الاعراض بمشاهدة تغيرها وتقرير الدليل الاول أن تقول اجرام العالم ملازمة للاعراض الحادثة وكل ملازم الاعراض الحادثة فهو حادث ينتج اجرام العالم حادثة فذكر المصنف الكبرى في قوله وملازم الحادث حادث لأنه مفرد مضاف فيعم وحذف الصغرى وذكر معناها في قوله ملازمته للاعراض الحادثة ومراده بالعالم الاجرام كما سيأتي وتقرير الدليل الثاني أن تقول الاعراض شوهدها من عدم الوجود وعكسه وكل ما كان كذلك فهو حادث فالاعراض حادثة فذكر المصنف معنى الصغرى وحذف الكبرى * واعتراض هذا بأمرين الاول ان تغير الاعراض اذا كان أمراً يدرك بالمشاهدة كان ضرورياً فيلزم أن لا يختلف فيه كيف وقد قيل بكمونها وأيضاً لو كان تغيرها ضرورياً لم يحتج إلى دليل فيكون دليله المذكور ضائعاً لا حاجة إليه * وأجيب بأن في قوله تغيرها حذف مضاف أي تغير حكمها فان الحركة مثل تارة تشاهد في الجرم بظهور حكمها وتارة تنعدم بظهور حكم ضدها لا يقال حكم الحركة كون الجرم متحركاً والكون المذكور اما حال أو وجه واعتبار وكل منها لا تتعلق به الرقبة والمشاهدة لأنه لا يرى إلا الموجود فلا شكال باق * لا نأقول ان في العبارة تساهلاً ومراده أن الاجرام تارة تظهر متحركة وتارة ساكنة فالمشاهد هو الجرم حال كونه متحركاً أو ساكناً لا الحركة ولا السكون متحركاً ولا السكون ولا الكون ساكناً لكن لما ضاقت العبارة عليهم أسندوا التغير للاعراض على سبيل التساهل هكذا قال بعض من كتب على السكتاني والذي قرره الشيخ أن حكم الحركة مثلاً هو التحرك أي هيئة التحرك لانه معنى من المعاني لا يمكن مشاهدته بخلاف هيئة فانها تشاهد بحاسة البصر وكذا هيئة السكون الثاني أن التغير من العدم إلى الوجود هو الحادث فكيف يستدل بالشيء على نفسه وأجيب بمنع كونه هو بل الحادث هو الوجود بعد عدم أو التجدد بعد عدم وهو متغير إليه لا نفس التغير الذي

لأنه لو لم يكن له محدث
بل حدث بنفسه لزم أن
يكون أحد الأمرين
المتساويين مساوياً
لصاحبه واجتماعه بلا
سبب وهو محال ودليل
حدوث العالم ملازمته
للاعراض الحادثة من
حركة وسكون وغيرهما
وملازم الحادث حادث
* ودليل حدوث
الاعراض مشاهدة
تغيرها من عدم إلى
وجود ومن وجود إلى
عدم (ش)

هو الدليل سامنا أنه هو لكن لانسلم اتحاد الدليل والمدلول لأن الدليل هو تغير أحكام الاعراض على ماقررناه والمدلول تغير الاعراض فلا اتحاد هذا ان جعلت الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فان جعلت حقيقة فالدليل هو المشاهدة والمدلول هو الحدوث كقولك الدليل على طلوع الشمس مشاهدة الطلوع لكن يرد على هذا نظير ما مر وهو أن الحدوث والتغير ليس مشاهدا فيحتاج الى الجواب عنه بنظير ما مر أيضا **(واعلم)** أن الدليل الاول أعني دليل حدوث الاجرام يتوقف على أربع مطالب اثبات زائد على الاجرام واثبات أن ذلك الزائد حادث واثبات ملازمته للاجرام أي عدم انفكاكها عنه وابطال حوادث لا أول لها وذلك أن الخصم ربما يقول لانسلم اثبات زائد على الاجرام سلمنا ذلك فلانسلم حدوثه سلمنا ذلك فلانسلم ملازمته للاجرام سلمنا ذلك فلانسلم دلالة على حدوث الاجرام الملازم لها الاحتمال أن تكون قديمة واللازم لها حوادث لا أول لها فلا بد من ابطال ذلك وهو الثاني من هذه الامور وهو قولنا الزائد حادث فلا يتوقف دليله وهو التغير من عدم الى وجود أو من وجود الى عدم على أربع مطالب ابطال قيام العرض بنفسه وابطال انتقاله لغيره وابطال كونه وظهوره فالحركة مثلا قبل وجودها كانت معدومة لا كاملة واثبات أن القديم لا ينعدم وذلك أنا إذا استدللنا على الحدوث بالتغير من عدم الى وجود ربما يقول الخصم ان الحركة مثلا لم تكن معدومة ثم وجدت بل كانت موجودة قبل ذلك فنقول له انها عند وجودها هل كانت قائمة بنفسها أو بمحل فان قال بنفسها لزم قيام العرض بنفسه وهو باطل وان قال بمحل فنقول له ذلك المحل القائم به هل هو هذا المتحرك الآن أو غيره فان قال غيره ثم انتقلت عن هذا لزمه ما ذكر وهو قيام العرض بنفسه في لحظة الانتقال وان قال هذا المحل وكانت كاملة فيه ثم ظهرت لزمه اجتماع الضدين وهما الحركة والسكون في الجسم وذلك باطل وان استدللنا عليه بالتغير من وجود الى عدم ربما يقول الخصم ان ذلك لا يدل على حدوث ذلك الزائد لاحتمال أن يكون قديما وقد انعدم والقديم ينعدم فنقول له أن قولك القديم ينعدم باطل وقد علم من هذا أن المطالب ترجع الى سبعة لان الثاني من الاربع الاولى يتوقف على الاربع الاخرية وحاصل السبعة اثبات زائد وكونه لا يقوم بنفسه وكونه لا ينتقل وكونه لا يكمن ويظهر وكون القديم لا ينعدم واثبات ملازمة ذلك الزائد للجرم واستحالة حوادث لا أول لها والدليل على الاول المشاهدة وعلى الثاني والثالث كون العرض لا يقوم بنفسه وعلى الرابع ما يلزم عليه من اجتماع الضدين وعلى الخامس ان القديم لو انعدم لكان جائزا والجائز لا يكون وجوده الاحداثا وعلى السادس مشاهدة أن الجرم لا ينفك عن الاعراض وعلى السابع ما هو مقرر من برهان التطبيق وغيره * قال السنوسي بمعرفة هذه المطالب بنحو المكلف من أبواب جهنم السبعة ولا يعرفها حقيقة إلا الراسخون في العلم أي المتمكنون منه اهـ **(قوله البرهان أحد أقسام الحجّة)** فيه إشارة الى أن المراد بالبرهان هنا البرهان عند المناطقة وهو المركب المفرد المراد عند الاصوليين وهو مأخوذ من البره أي القطع تقول برهت العود أي قطعت له لأنه يقطع بحجة الخصم ويفحّمه وقيل من البره وهو البياض يقال امرأة برهية أي بيضاء لأنه يبيض القلب ويصفيه من الجهل وقيل من البره أي الهيئة لأنه يبين هيئة الحق ويظهره على ما هو عليه وهو والدليل مترادفان وقيل هو أخص من الدليل لأنه يعتبر فيه أمور ثلاثة أن يكون مركبا من مقدمات عقلية قطعية بخلاف الدليل فإنه يكون مركبا وغير مركب وعقليا وتقلييا وقطعيا وظنيا وهذا هو الصحيح **(قوله العقلية)** فيه إشارة الى أن الحجّة قسمان عقلية وهي ما كانت من كتاب أو سنة أو إجماع وعقلية وهي ما لم تكن كذلك وأقسامها خمسة البرهان والجدل والخطابة بفتح الخاء والشعر والسفسطة فالبرهان ما تألف من مقدمات يقينية لا تنأج اليقين والجدل ما تألف من مقدمات مشهورة بين الناس كهذا ظلم وكل ظلم قبيح والخطابة ما تألف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه كولي مثلا أو من مقدمات مظنونة معتقد فيها ككل حائط ينتثر منه

البرهان أحد أقسام
الحجة العقلية وهو أقواها
لأنه

التراب ينهدم والشعر ماتألف من مقدمات تنبسط منها النفس أو تنقبض كالنجر يا قوتة سيالة والعسل
 صرة مهوغة للنفس أي موروثة للقيء والسفسطة ماتألف من مقدمات وهمية كاذبة كهذاميت وكل ميت
 جناد وتفصيل ذلك مشهور في كتب المنطق (قوله لا يتألف الا من مقدمات) المراد بالجمع ما فوق الواحد
 لانه تارة يتألف من مقدمتين كما تقدم وتارة من أكثر كقولك النباش أخذ للمال خفية وكل أخذ للمال
 خفية سارق وكل سارق تقطع يده وقيل لا يتألف الا من مقدمتين فقط والمؤلف من أكثر يرجع الى
 أقسمة متعددة في الحقيقة كما بين في كتب المنطق وقوله يقينية أي كلها يقينية كمقدمات الأدلة السابقة
 بخلاف ما إذا كانت كلها ظنية كهذا يدور بالليل بالسلاح وكل من يدور بالليل بالسلاح سارق أو بعضها
 يقينيا وبعضها ظنيا كهذا سارق وكل سارق تقطع يده فان المقدمة الثانية قطعية لآية والسارق والسارقة
 فاقطعوا أيديهما فلا يسمى برهانا (قوله وكان هذا المعرفة) أي تعريفها وضابطها (قوله وذلك لا يكفي
 الخ) ظاهره أن اسم الإشارة راجع للتجريد وليس كذلك بل هو راجع لمقتضى مأخوذ من الكلام السابق
 والتقدير واعتقاد العقائد مجردة عن الأدلة لا يكفي الخ والمراد أنه لا يكفي كفاية تامة لما تقدم أن المقلد
 مؤمن غاص ان كان فيه أهلية للنظر على الصحيح (قوله على برهان كل عقيدة) اطلاق لفظ البرهان
 على أدلة ماعدا السمع والبصر والكلام ولوازمها ظاهر وعلى أدلة تلك الصفات ليس بظاهر لان البرهان
 لا يكون الامركبا من مقدمات عقلية وأدلة تلك الصفات عقلية من كتاب أو سنة فاستعمال المصنف
 البرهان في جميع الصفات من استعمال اللفظ في حقيقته بالنسبة لماعدا الصفات الثلاثة ولوازمها ومجازه
 بالنسبة لها أو من عموم المجاز بأن استعماله في كل ما يفيد اليقين عقليا كان أو نقليا (قوله وان برهان
 وجوده اخراج الخ) هو جار على ما مر في المتن من جعل البرهان هو الحدوث وفيه ما مر من التقرير على
 اجرائه على طريق المتكلمين نعم فيه نوع مخالفة لما سبق من وجهين الاول أن المراد بالعالم في كلامه ما يشمل
 الاجرام والاعراض بخلافه في كلام المصنف فان المراد به خصوص الاجرام كما في الشارح الثاني أن الاخراج
 وصف للخروج بكسر الراء بخلاف الحدوث فانه وصف للخروج بفتحها أي العالم اللهم الا أن يجعل الاخراج
 من المبني للجهول أي الكون مخرجا والكون المذكور وصف للعالم أو يراد به لازمه وهو الخروج مجازا
 (قوله هو الطريان الخ) تقدم أن معنى الحدوث حقيقة الوجود بعد عدم فلا تصف به الاحوال على
 القول بها ويطلق مجازا على التجدد بعد عدم فتصف به والطريان حقيقة هو الثبوت بعد عدم
 فان جرينا على القول بثبوت الاحوال كما جرى عليه المصنف فتفسير الحدوث به ظاهر وان جرينا على
 القول بنفيها كان المراد به الوجود بعد عدم مجازا (قوله المراد به هنا) أي في قول المصنف ودليل حدوث العالم
 أما في قوله لحدوث العالم فالمراد به ماسوى الله تعالى وكذا في قول الشارح اخراج العالم كامر (قوله لا تحدد
 الدليل) وهو حدوث الاعراض والمدلول وهو حدوثها أيضا الداخل تحت العالم على ذلك التقرير فالمتحدث في
 الحقيقة هو الدليل مع بعض المدلول لا كله (قوله وتقرر بذلك) أي تقرير الدليل على حدوث العالم بمعنى
 الجواهر وحاصله أن تقول أجرام السموات والارض الخ ملازمة للاعراض الحادثة وكل ملازم الحادث
 حادث فاجرام السموات والارض حادثة وهذا هو المشار اليه بقول المصنف ودليل حدوث العالم الخ
 وبه مع حدوث الاعراض المستدل عليه بالمشاهدة تثبت صغرى الدليل على وجوده تعالى القائلة العالم
 حادث وأما كبراه فأشار لها الشارح بقوله وإذا كانت حادثة افتقرت الى محدث الخ ولما كانت نظرية فتتقرر
 الى دليل ذكره بقوله لان العالم الخ ثم بعد أن أثبت صغرى ذلك الدليل وكبراه بالبرهان أشار الى نتيجته بقوله
 فلا بد من مرجع الخ وهي الدعوى المذكورة في قوله وأن برهان وجوده تعالى اخراج العالم الخ وليس في كلامه
 مخالفة للمصنف الا في تقديمه دليل الصغرى على دليل الكبرى لموافقته للطبع وتقدم الاعتذار عن

لا يتألف الا من مقدمات
 قينية هو لا كان الشيخ
 قال أو لا يجب على كل
 مكلف شرعا أن يعرف
 ما يجب وكان حد المعرفة
 الجزم الموافق للحق
 عن دليل وكان ما تقدم
 من العقائد مجردا عن
 الأدلة وذلك لا يكفي في
 عقائد الايمان لانه
 تقليد أخذ الآن يتكلم
 على برهان كل عقيدة
 من تلك العقائد أولا
 فأولا فبدأ برهات
 وجود الله عز وجل
 وأن برهان وجوده
 اخراج العالم من العدم
 الى الوجود والحدوث
 هو الطريان بعد عدم
 والعالم المراد به هنا
 الجواهر لانه استدل
 على حدوث العالم
 بحدوث الاعراض
 ولو كانت داخلية في العالم
 لاتحد الدليل والمدلول
 وذلك محال وتقرير
 ذلك أن تقول لا يخفى
 على كل عاقل أن
 السموات والارض

وما بينهما وما فيهما أجرام ملازمة للاعراض التي تقوم بهما من حركة وسكون واقتصر على الحركة والسكون لان معرفة ملازمة الجرم ضرورة لكل عاقل وهما حادثان (١٠٢) لمشاهدة تغيرهما من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم فانه اذا كان الجرم متحركاً

المصنف في مخالفة ذلك (قوله وما بينهما) أي كالسحاب والرياح (قوله التي تقوم بهما من حركة وسكون) اعترض بان بعض الاجسام قائم به الحركة فقط كالافلاك وبعضها قائم به السكون فقط كالجبال فالحركة والسكون لم يقوما بكل جسم وأجيب بأنهما قائمان بها حصولاً وقبولاً فالذي لم يقوما به بالفعل قابل لقيامهما به (قوله واقتصر) بالبناء للمفعول أي اقتصر القوم للفاعل لان المصنف لم يقتصر عليهما لقوله من حركة وسكون وغيرهما نعم يصح ذلك ان جعل في الكلام مضاف محذوف أي على التصريح بهما فلا ينافي دخول بقية الاعراض تحت قوله وغيرهما (قوله وما لم يشاهد فيه التغير) أي والاجرام التي لم يشاهد فيها تغير الحركات والسكنات كالتي فوق السموات وتحت الارضين فهي قابلة لهما (قوله والحركة والسكون ملازمان للجرم) أي متى وجد الجرم وجداً فكلما يفيد أن الاعراض ملازمة للاجرام عكس ماسلكه المصنف من جعل الاجرام ملازمة للاعراض وهو وان كان صحيحاً في ذاته لان الملازمة مفاعلة من الجانبين فتفيد أن كلا منهما يلزم الآخر لكن المناسب ماسلكه المصنف فكان الاولى أن يقول «فرعاً على ما سبق فالجرم ملازم للحركة والسكون وملازم الشيء لا يسبقه وقد ثبت الحدوث لهما فيثبت له فاصدق الملازم هو الجرم وصادق الشيء هو الحركة والسكون وهذا اشارة الى كبرى الدليل المتقدم القائلة وكل ملازم الحادث حدث (قوله) واذا كانت حادثة أي الاعراض والاجرام على التفصيل المار وهو أن الدليل على حدوث الاعراض التغير وعلى حدوث الاجرام ملازمتها للاعراض الحادثة (قوله خارج عن ذاته) كان الاولى حذف ذلك لان الدليل المذكور لم ينتج الا أن له صانعاً وهو المطلوب وأما كونه خارجاً أو لا فتشئ آخر والمراد بالخروج المغايرة أي لا بد من مرجح وأن ذاته مغايرة لذات العالم والالكان حادثاً مثلها فلا يرجحها وليس المراد به الانفصال لان ذاته تعالى لا يقال انها منفصلة عن العالم ولا متصلة به بل هو القائم بجميع الاشياء (قوله ولا مرجح الا الله عز وجل) هذا مستفاد من دليل آخر وهو دليل الوحدة الآتي لامن الدليل المتقدم لان غاية ما أنتجه أن له مرجحاً (قوله لولم يكن قديماً لكان حادثاً) وجه التلازم أن كل موجود منحصر في القديم والحادث اذ لا واسطة بينهما لان أحدهما مساو لنقيض الآخر اذ نقيض القديم لا قديم وهو مساو للحادث وكذا يقال في عكسه وكما لا يخرج الشيء عن النقيضين لا يخرج عن الشيء ومساو نقيضه وسكت المصنف عن الاستثنائية القائلة لكنه ليس بحادث اكتفاء عنها بدليلها وهو قوله فيفتقر الى محدث وعن النتيجة لظهور استلزام الاستثنائية لها ونظم الدليل هكذا لولم يكن قديماً لكان حادثاً اذ لا واسطة بينهما كما مر لكنه ليس بحادث ينتج أنه قديم لان استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم فالقياس مركب من كبرى وهي المقدمة الاولى وصغرى وهي الاستثنائية وأشار الى دليل الصغرى وهي الاستثنائية كما مر بقوله فيفتقر الخ حذف مقدم الشرطية وذكر تاليها وحذف صغرها وهي الاستثنائية ونتيجته ونظمه هكذا اذ لو كان حادثاً لافتقر الى محدث لكنه ليس مفتقراً الى محدث ينتج انه ليس بحادث ولما كانت الاستثنائية المذكورة نظرية تفتقر الى دليل أشار به بقوله ويلزم الدور الخ ونظمه هكذا اذ لو افتقر الى محدث لافتقر محدثه الى محدث وهكذا ويلزم الدور أو التسلسل وكل منهما محال فاستلزامهما وهو افتقار المحدث الى محدث كذلك فالمطلوب وهو ثبوت القديم لا يتم إلا بثلاثة أقيسة كما علمت والأسهل في ترتيب اللوازم أن تقول لولم يكن قديماً لكان حادثاً ولو كان حادثاً لافتقر الى محدث ولو افتقر الى محدث لافتقر محدثه الى محدث أيضاً لان افتقار الممالة بينهما ولو افتقر محدثه الى محدث لازم الدور أو التسلسل وكل من الدور أو التسلسل محال فما أدى اليه

ثم سكن فقد تغيرت حركته من وجود الى عدم وتغيرت سكناته من عدم الى وجود وان كان المحل ساكناً فبالعكس وما لم يشاهد فيه التغير فهو قابل لهما لان ما يتغير مثله وما وجب لاحد المثلين يجب للآخر والحركة والسكون ملازمان للجرم وملازم الشيء لا يسبقه وقد ثبت الحدوث للاعراض فيجب للاجرام واذا كانت حادثة افتقرت الى محدث لان العالم لو حدث بنفسه لزم اجتماع الاستواء والرجحان وذلك لان وجود العالم مساو لعدمه ومقداره مساو لسائر المقادير وصفته مساوية لسائر الصفات وزمانه مساو لسائر الازمنة الى آخر الممكنات المتقابلات فلو ترجع بعضها بنفسه بلا مرجح لزم اجتماع متنافيين وهو أن يكون الوجود مثلاً مساوياً لعدم نفسه راجحاً بنفسه وهو محال فلا بد من مرجح خارج عن

ذاته ولا مرجح إلا الله عز وجل والامر ان الوجود والعدم والمقدار المخصوص مع ما يقابله والزمان المخصوص مع ما يقابله الى آخر الممكنات المتقابلات (ص) وأما برهان وجوب التقدم له تعالى فلانه لولم يكن قديماً لكان حادثاً فيفتقر الى محدث ويلزم الدور أو التسلسل (ش) يعني اذا ثبت وجود مولانا جل وعز بما تقدم من البرهان وهو

وهو افتقار المحدث الى محدث محال فما أدى اليه وهو افتقار الاله الى محدث محال فما أدى اليه وهو كونه حادثا محال فما أدى اليه وهو عدم كونه قديما محال فثبت ضده وهو كونه قديما وهو المطلوب * واعترض القياس المذكور بأن شرط القياس الاستثنائي أن تكون الشرطية كلية ولو المذكور في كلام المصنف للاهمال وأجيب بأن المراد بالكلية أن يكون الملزوم مساويا للزوم وهنا كذلك لأن لم يكن قديما مساويا لحادث اذ كل حادث يصدق عليه انه لم يكن قديما أو يقال ان المهمة المذكور في قوة السلفية اذ المعنى ان كل شيء انتفى عنه القدم ثبت حدوثه وذلك كاف هذا كله اذا جعل البرهان المشار اليه استثنائيا ويحتمل جعله اقترانيا من الشكل الاول مركبا من شرطيتين ونظمه هكذا ولم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث فينتج لولم يكن قديما لافتقر الى محدث فذكر الصغرى وحذف الكبرى والنتيجة وورمز لهما بقوله فيفتقر الى محدث ويؤيد هذا ما سياتي في الشرح فان المتبادر من تقريره انه اقتراني حيث قال وبرهانه أنه الخ ويحتمل أن يكون استثنائيا كما سياتي التبيين عليه ان شاء الله تعالى (قوله وجب أن يكون قديما) ظاهره انه يلزم من اقامة الدليل على وجوده تعالى وجوب كونه قديما وليس كذلك لان الوجود محتمل لان يكون حادثا وأن يكون قديما فلا بد بعد ثبوت وجوده تعالى من مقدمات أخرى تثبت كونه قديما الا أن يجاب بأن قوله وجب كونه قديما بعد مقدمات محدوفة ولو قال يعني اذا ثبت وجود مولانا جل وعز بما تقدم من البرهان وكان المولى مع ذلك محتملا لان يكون حادثا وأن يكون قديما أقام الدليل على كونه قديما لكان أولى (قوله انه لم يكن قديما لكان حادثا) الظاهر منه انه قياس اقتراني من الشكل الاول كما مر تقريره وقوله لما تقدم الخ دليل لكبراهو ويحتمل انه أشار الى قياسين استثنائيين حذف استثنائيهما ونتيجتهما ونظمهما هكذا ولم يكن قديما لكان حادثا لكن كونه حادثا محال اذ لو كان حادثا لافتقر الى محدث لكن افتقاره الى محدث محال وحينئذ فقوله لما تقدم الخ دليل للالزام في القياس الثاني وقوله ومحدثه مثله دليل للاستثنائية فيه كأنه قال لكن افتقاره الى محدث محال اذ لو افتقر الى محدث لافتقر محدثه الى محدث وهكذا الى آخر ما تقدم فلم يتم المطلوب الا بثلاثة أقيصة كما مر (قوله فهو المسمى بالتسلسل) وهو المعبر عنه عندهم بحوادث لأول لها أي ان أفرادها حادثة وجنسها قديم كما قال الحكماء في حركات الافلاك أي السموات انها حادثة وجنسها قديم ورد عليهم بأمور منها انه لا وجود للجنس الا في ضمن أفرادها فاذا كانت الافراد حادثة لزم أن يكون جنسها كذلك وأيضا في كلامهم تناقض لان كونها حوادث يقتضي أن لها أولا وكونها لأول لها يقتضي انها ليست حوادث وهذا هو المسمى عندهم بدليل الترتيب ومنها برهان التطبيق وتقريره أن تفرض من الحركات مثلا سلسلة من الآن الى ما لا نهاية له في جانب الماضي ثم تفرض سلسلة أخرى من زمن الطوفان الى ما لا نهاية له في جانب الماضي أيضا وهذا معنى قول بعضهم أن تفرض من الماعول الاخير الى غير النهاية في جانب الماضي جلة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جلة أخرى ثم تطبق الجلتين بأن تجعل الأولى من الجلة الأولى بازاء الأولى من الجلة الثانية فتأخذ حركة من السلسلة الآتية وتقابلها بحركة من الطوفانية وهكذا فان كان بازاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية بأن كان كل واحد من الأولى واحد من الثانية وجدت بازاءه واحدا من الثانية لزم عليه أن الناقص مساو للكامل وهو محال والابان زادت الآتية على الطوفانية فقد وجد في الاول ما لم يوجد بازائه شيء من الثانية فتقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنهاى الاول لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة ويصح أن تجعل السلسلة واحدة ثم تأخذ واحدا من آخر السلسلة وتقابلها بواحد مما قبله وهكذا الى ما لا نهاية له في جانب الماضي فان قلت هذا منقوض بمراتب العدد بأن تطبق جلتين احدهما من الواحد الى النهاية والثانية من الاثنين بأن يكون كل فرد من افرادها اثنين لاني نهاية فتجعل الواحد من احدهما بازاء الاثنين من

وجب أن يكون قديما
وبرهانه انه لم يكن
قديما لكان حادثا
ولو كان حادثا لافتقر
الى محدث لما تقدم
أن كل حادث لا بد له من
محدث ومحدثه مثله
فيفتقر الى محدث فان
كان الامر هكذا الى
غير نهاية فهو المسمى
بالتسلسل

الآخرى فتكون أحدهما أن يذمن الآخرى قطعاً ولم يلزم من ذلك انقطاع أحدهما ولا المساواة للدعى امتناعها * أجاب السعد بأن التطبيق المستدل به على بطلان التسلسل إنما اعتبر بين الأمور الموجودة خارجاً المستغنية في وجودها عن الاعتبار كالحركات لا العدمية الوهمية المحضة كالاعداد لا قطعها بانقطاع الوهم فتقطع بانقطاعها عن تطبيقها فلا يكون فيها للتطبيق مساع وليس معنى عدم التناهي في العدد الوجود بلا آخر لأن دخول ما لانهاية له في الوجود محال لما ينشأ من التطبيق بل معناه أن ما من عدد إلا ويتصور فوقه عدد آخر وذلك صادق بخلاف قولنا الممكنات غير متناهية لأن معناه أنه دخل منها تحت الوجود الخارجى ما لانهاية له وهو كاذب لأن ذلك محال * فان قلت هذا منقوض أيضاً بمعلومات الله ومقدوراته فان المعلومات أكثر عدداً من المقدورات مع أن كلاهما غير متناه * أجاب السعد أيضاً بأن معنى كون كل منهما غير متناه أنه لا يتصور أن ينتهى إلى مقدور ليس وراءه مقدور آخر إذا لا يمكن تنهى الممكنات في التصور وإن كان عدم تنهيهما في الوجود محالاً وإذا كان كذلك في الممكنات ففي المعلومات أولى وليس معنى عدم التناهي الوجود بلا آخر لما صرح (قوله وهو محال) محل كونه محالاً إن لم ينته الأمر إلى واجب الوجود فان انتهى إلى ذلك لم يكن محالاً لا انتفاء العلة الآتية وهي لزوم كون كل خالق خالقاً له ومخلوقاً لمخلوقه وحينئذ يستدل على بطلان اقتضائه تعالى إلى محدث بدليل آخر كدليل الوحدة الآتية (قوله لانه) أى التسلسل يؤدي إلى عدم الألوهية وظاهره أن هذا هو العلة في كون التسلسل محالاً وليس كذلك بل العلة ما ذكره الفوم من برهان التطبيق وغيره كما مر الآن يقال اللام للضرورة لا للعلة أو يقال إن هذا إشارة إلى دليل آخر غير ما ذكر وهو تقريره أن تقول لو توقف وجوده تعالى على وجود آلهة قبله لانهاية لها لما وجد لان وجود ما لانهاية له محال والمتوقف على المحال محال ويلزم أيضاً أن يكون وجوداً بالتحال لتوقفه على وجود الآلهة المتوقف على المحال وهو وجود آلهة قبله لانهاية لها والمتوقف على المتوقف على المحال محال لكن وجوداً ليس محالاً فيلزم أن يكون الآلهة ليس متوقفاً على آلهة قبله (قوله وذلك) أى ويان كونه يؤدي إلى عدم الألوهية وقوله أن يتوقف فاعل يتعالى كما في بعض النسخ بمعنى ينزه وقوله ووجود ما لانهاية له محال كالعلة للتنزيه كأنه قال ينزه توقف وجوده تعالى على وجود ما لانهاية له لان وجود ما لانهاية له محال وقوله والمتوقف على المحال مصدوق المتوقف في المقام وجود البارى تعالى * هكذا قيل في تقرير العبارة وفيه ان هذا ليس ببيان للتأديته لعدم الألوهية بل الظاهر ان اللام في قوله لانه وأن في قوله ان يتوقف زائدتان فتصير العبارة هكذا وذلك انه تعالى يتوقف الخ ويدل لهذا ما في بعض النسخ وهو لانه جل وعز يتوقف وجوده الخ وحينئذ فقوله يتوقف خبران وقوله وجود ما لانهاية له محال من تمام الكلام قبله وليس علة للتنزيه * فان قلت ان نعيم الجنة للمؤمنين وعذاب النار للكافرين موجودان ولانهاية لهما فكيف تقولون ان وجود ماء نهاية له محال * قلت المحال وجود ما لانهاية له بحسب المبدأ وأما ما لانهاية له بحسب الآخر فوجود بمعنى انه لا يقطع أبداً حتى لا يتجدد بعده شيء وأما كل ما وجد منه فيما مضى إلى زمان الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهى فلا يلزم عليه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتقاضين وقوله ويلزم أن يكون وجودنا عطف على يؤدي أى لانه يؤدي ولانه يلزم الخ وقوله لتوقفه علة لقوله محال قدمت عليه والتقدير ويلزم أن يكون وجودنا محالاً لتوقفه على المحال وهذه الزيادة موجودة في بعض النسخ (قوله وحقيقة الدور) مراده بالحقيقة المفهوم أو المسمى أو المعنى والافال معدومات الممكنات لاحقات لها فضلاً عن المستحيلات لان حقيقة الشيء ما به الشيء هو هو أى ما يصير به الموجود موجوداً أى متحققاً في الخارج وكل من المعدومات والمستحيلات لا تحقق لها في الخارج (قوله توقف الشيء على ما) أى شيء من صفة ذلك الشيء انه يتوقف عليه أى على الشيء الاول اما بواسطة أو أكثر كتوقف زيد على عمرو المتوقف على زيدو كتوقف زيد على عمرو

وهو محال لانه يؤدي إلى عدم الألوهية وذلك لانه يتعالى أن يتوقف وجوده على وجود آلهة قبله لانهاية لها ووجود ما لانهاية له محال والمتوقف على المحال محال ويلزم أن يكون وجودنا محالاً لتوقفه على وجود الآلهة المتوقف على المحال والمتوقف على المحال محال وإن كان الأمر ينتهى إلى عدم متناه فيلزم الدور وحقيقة الدور توقف الشيء على ما توقف عليه وهو محال لانه يلزم عليه تقدم الشيء على نفسه وتأخره عنها

وعمر وعلى بكر وبكر على زيد وفي بعض النسخ غيره وهو منصوب على الحال من ضمير توقف ولا حاجة له
 (قوله اما برتبتين الخ) راجع لسكل من التقدم والتأخر والمراد بالمرتبتين النسبتان فاذا أوجد زيد عمرا
 وأوجد عمرو زيدا مثلا فقد تقدم كل منهما من حيث كونه فاعلا على نفسه من حيث كونه مفعولا بمرتبتين أي
 نسبتين وهما ثبوت خالقيته للغير وثبوت خالقية الغير له في جانب المستقبل وتأخر كل منهما من حيث كونه
 مفعولا على نفسه من حيث كونه فاعلا بمرتبتين وهما ثبوت مخلوقيته للغير وثبوت مخلوقية الغير له في جانب
 الماضي فزيد مثلا متقدم باعتبار كونه فاعلا لعمر وعلى نفسه باعتبار كونه مفعولا لعمر وفي المستقبل فهذه
 نسبة وعلى عمرو باعتبار كونه أوجد عمر افهذه نسبة ثانية وزيد متأخر باعتبار كونه مفعولا لعمر وعلى نفسه
 باعتبار كونه فاعلا لعمر فهذه نسبة وعن عمرو باعتبار كون عمرو أوجد في جانب الماضي فهذه نسبة ثانية
 فن قال كالشارح تبعا للسوسى في شرح المتن بمرتبتين لاحظ مرتبة نفسه ومرتبة غيره ومن قال بمرتبة
 لاحظ مرتبة نفسه فقط والتحقيق الاول وقوله أو بمراتب في أكثر وذلك كما اذا أوجد زيد عمرا وعمرو
 بكر افيلازم أن يكون زيد أوجد أحدهما فان أوجد الذي يليه وهو عمرو كان كما ذكرنا في المرتبتين وان
 أوجد الثالث وهو بكر لزم تقدم كل على نفسه بثلاث مراتب وتأخره عنها بثلاث مراتب لان زيدا باعتبار
 كونه فاعلا لعمر ومتقدم على نفسه باعتبار كونه مفعولا لبكر في المستقبل فهذه نسبة أولى وعلى عمرو باعتبار
 كونه أوجد عمر افهذه نسبة ثانية وعلى بكر بكونه متأخرا عن عمرو لان عمرا أوجد فهذه نسبة ثالثة وزيد
 متأخر باعتبار كونه مفعولا لبكر عن نفسه باعتبار كونه فاعلا لعمر والمؤثر في بكر فهذه نسبة أولى وعن عمرو
 باعتبار كون عمر وهو الذي أوجد بكر او بكر هو الذي أوجد زيدا فهذه نسبة ثانية وعن بكر باعتبار كونه
 أوجد عمرو وعمرو أوجد بكر او بكر أوجد فهذه نسبة ثالثة (قوله فاذا كان الحدوث الخ) هذا مرتبط بقوله
 وهو محال المذكور في جانب كل من التسلسل والدور (قوله لو أمكن أن يلحقه العدم الخ) تقر به أن تقول
 لو لم يكن واجب البقاء لا يمكن أن يلحقه العدم لكن إمكان حقوق العدم له محال اذ لو أمكن أن يلحقه العدم
 لكان جائز الوجود لكن كونه جائز الوجود محال اذ لو كان جائز الوجود لكان حادثا لكن كونه حادثا محال
 اذ لو كان حادثا لانتفى عنه القدم لكن انتفاء العدم عنه محال لما تقدم من وجوبه له تعالى فإدى اليه وهو
 كونه حادثا محال فإدى اليه وهو كونه جائز الوجود محال فإدى اليه وهو إمكان حقوق العدم له تعالى محال
 فإدى اليه وهو عدم وجوب بقاءه محال فثبت نقيضه وهو وجوب بقاءه تعالى وهو المطلوب فالمصنف
 رحمه الله تعالى اختصر في تقرير البرهان كما ترى ويدل لذلك التقرير قوله سيكون وجوده حيث دلخ الذي
 هو دليل لكون انتفاء القدم مرتبا على إمكان حقوق العدم أي دليل للتلازم بينهما ويؤخذ من ذلك ان
 الاقيسة الاربعة المذكورة ترجع لقياسين الثاني منهما دليل للاستثنائية في الاول وان الاخير من منها
 دليل للانلازمة في القياس الثاني كما علمت ونظم القياسين المذكورين هكذا ولم يجر له البقاء لا يمكن أن
 يلحقه العدم لكن التالي باطل اذ لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكن التالي باطل وقوله كيف
 وقد سبق دليل للاستثنائية في القياس الثاني القائلة لكن انتفاء القدم محال وقد علم مما ذكر أن القياس
 الاول يتماه محذوف من كلام المصنف والدليل على ذلك المحذوف ان عادة رحمه الله تعالى يستدل على الاشياء
 بابطال نقائصها وان قوله لو أمكن الخ مقدم شرطية القياس الثاني الذي هو دليل الاستثنائية في الاول كما
 علمت هكذا اقرره الشيخ في درسه وهو لظاهر خلاف ما ذكره في الحاشية من أن المحذوف من كلام المصنف
 هو مقدم شرطية القياس الاول فقط وان قوله لو أمكن الخ تاليها وانما عبر المصنف بالامكان في قوله
 لو أمكن ولم يقل ما لحقه العدم لان امتناع إمكان حقوق العدم يستلزم امتناع حوقه بالعلم من باب أولى
 بخلاف عكسه اذ لا يلزم من امتناع حقوق العدم بالعلم امتناع إمكان حقوقه مع ان المطلوب وهو

اما بمرتبتين في اثنين أو
 بمراتب في أكثر من
 ذلك فاذا كان الحدوث
 يؤدي الى الدور أو
 التسلسل المحال لزم أن
 يكون محالا واذا اسنحال
 الحدوث تعين التقدم اذ
 لا واسطة بينهما وهو
 المطلوب

(ص) وأما برهان
 وجوب البقاء له تعالى
 فلانه لو أمكن أن يلحقه
 العدم لانتفى عنه القدم
 لكون وجوده حيث
 يصير جائزا لا واجبا

وجوب البقاء له تعالى نقلا لا يتم الا بامتناع امكان حقوق العدم لا بامتناع حقوقه اذ لا يلزم من امتناع حقوق العدم وجوب البقاء لجواز ان يكون يمكن البقاء أو واجبه حينئذ بخلاف امتناع امكان حقوق العدم فانه يصدق بامتناع حقوق وجوب العدم وجوازه وامتناع ذلك يستلزم وجوب نقيضه الذي هو البقاء وانما كان امتناع الامكان صادقا بذلك لان المراد بالامكان الامكان العام أعني عدم الامتناع فيصدق وجوب العدم وامكانه لا الخاص الذي هو الجائز عند المتكلمين * فان قلت اطلاق الامكان بهذا المعنى اصطلاح المنطقيين فكيف يحمل كلام المصنف عليه * قلت هو مجاز قرينته أنه قابل به وجوب البقاء المستدل عليه بإبطال نقيضه على ما هو دأبه في العقيدة من الاستدلال على المطالب بإبطال نقائصها ونقيض وجوب البقاء لا وجوبه وهو أعم من وجوب مقابله الذي هو حقوق العدم وجوازه والامكان يصدق بهما كما علمت (قوله) والجائز لا يكون وجوده الاحداثا قد يقال لانسلم الملازمة المذكورة لجواز أن يستند الجائز الى علة قديمة فيكون قديما وجوابه ان التأثير بالعلة باطل كما قرره هو وغيره * فان قيل لم يقل والجائز لا يكون الاحداثا باسقاط لفظة وجوده * أجيب بأنه لو قال ذلك للزمه ان كل جائز حادث وليس كذلك اذ بعض الجائز كالجائز الذي لم يرد الله وقوعه كإيمان أبي جهل أو أريد وقوعه لكنه لم يقع بالفعل لا يتصف بالحدوث لا يقال الحدوث هو الوجود بعد عدم فيصير معنى كلام المصنف والجائز لا يكون وجوده الاموجودا بعد عدم وهو فاسد لان الوجود من الاحوال فلا يتصف بالوجود اذ لا يتصف به الا الامور الوجودية لانا نقول قد تقدم غير مرة ان الحدوث كما يطلق حقيقة على ما ذكر أعني الوجود بعد عدم يطلق مجازا على المتجدد بعد عدم فتتصف به الاحوال كالوجود المذكور (قوله) وبرهانه أنه لو أمكن أن يلحقه العدم الخ) حذف القياس الاول كالمصنف لكن فيه مخالفة له من جهة انه جعل تالي القياس الثاني كونه تعالى من جملة الممكنات التي يجوز عليها الوجود والعدم وهو دليل الملازمة في كلام المصنف كما مر (قوله) وكل يمكن لا يكون وجوده الاحداثا في ذلك رد على من يقول ان صفاته تعالى ممكنة لذاتها واجبة لغيرها فيلزم عدم الملازمة بين الامكان والحدوث وليس كذلك وكذا يقال في قول المصنف والجائز لا يكون وجوده الاحداثا (قوله) ويلزم من ذلك) أي من امكان حقوق العدم له تعالى الدور أو التسلسل أي وكل منهما محال فأدعى اليه وهو عدم وجوب البقاء محال فثبت نقيضه وهو المطلوب (قوله) فتبين بذلك الخ) ولذا يقولون كل من وجب قدمه استحاله لان القدم لا يكون أبدا الا واجبا للقديم ولو أمكن لحقوق العدم له لكان جائز الوجود والعدم والجائز لا يكون وجوده الاحداثا ولم تتفق العقلاء على مسئلة اعتقادية الهية الاعلى هذه القاعدة الكلية أعني أن كل ماوجب قدمه الخ (قوله) على جهة الانكار والتعجب) والتقدير كيف يصح ذلك أي انتفاء انقدم أي لا يصح ذلك الانتفاء بل هو أمر يتعجب منه والواو في قوله وقد سبق قريبا للحال ويحتمل كونها للتعليل اذ كثيرا ما تكون كذلك في كلام المؤلفين كما قاله السكتاني (قوله) لو مائل شيئا منها الخ) الظاهر أن ذلك اشارة الى قياس استثنائي تقريره أن تقول لو لم يكن مخالفا للحوادث لكان مماثلها لكن كونه مماثلها محال اذ لو مائل شيئا منها لكان حادثا مثلها لان كل مثليين الى آخر ما ذكره الشارح لكن كونه حادثا محال لما تقدم من وجوب قدمه الخ فيبطل ما أدى اليه وهو مماثلته تعالى الشيء من الحوادث فبطل ما أدى اليه وهو عدم مخالفته تعالى لها فثبت نقيضه وهو المطلوب فحذف القياس الاول بتمامه وذكر شرطية القياس الثاني وطوى استثنائيه وأقام مقامهما قوله وهو محال فهو في قوة قوله لكن كونه حادثا مثلها محال وقوله لما عرفت الخ دليل لتلك الاستثنائية وأورد على الملازمة في القياس الثاني ان اللازم على المماثلة أحد الامرين اما قدم الحادث أو حدوث القديم فكيف يجعل المصنف الحدوث وهو اللازم على الخصوص في قوله لو مائل شيئا منها لكان حادثا مثلها مع أن المتأمل يقتضي التساوي

والجائز لا يكون وجوده الاحداثا كيف وقد سبق قريبا وجوب قدمه تعالى وبقائه (ش) يعني أنه يجب لمولانا جل وعز البقاء وبرهانه أنه لو أمكن أن يلحقه العدم لزم أن يكون من جملة الممكنات التي يجوز عليها الوجود والعدم وكل ممكن لا يكون وجوده الا حادثا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ويلزم من ذلك الدور أو التسلسل فتبين بذلك ان وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء وكيف استفهام على جهة الانكار والتعجب (ص) وأما برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث فلانه لو مائل شيئا منها لكان حادثا مثلها وذلك محال لما عرفت قبل

في الاحكام وذلك اعم من لزوم الحدوث بخصوصه واجيب بان المراد لومائل شياً بأن كان جرماً أو عرضاً أو متصفاً بلواز مهمالاً المقصود تنزيه الباري سبحانه وتعالى عن الجرمية والعرضية ولواز مهمالاً بان لا يكون من جنس الاجرام ولا من جنس الاعراض ولا متصفاً بصفاتهما بقرينة قوله فيما سبق والمماثلة للحوادث بأن يكون جرماً الخ فهو يفيد ان المعنى لومائل شيئاً منها بأن يكون جرماً الخ وأشار الى ذلك الشارح بقوله فلومائلها مولانا أي بأن كان جرماً الخ ولا شك ان الملازمة بهذا المعنى تستلزم الحدوث أما لزوم الحدوث لما عدا كونه متصفاً بالاعراض فواضح وأما لزومه لكونه متصفاً بما بأن يكون فعله أو حكمه لاجلها فلان ذلك الغرض يفتر الى من يخلق له الكمال لتحصيل غرضه وذلك يؤدي الى تجدد الكمالات على ذاته بتجدد الافعال فيكون حادثاً وهو محال عليه تعالى ويحتمل أن ما ذكره المصنف إشارة الى قياس اقتراني مركب من شرطية وحالية مأخوذة من قوله وذلك أي كونه حادثاً محال وتقريره أن تقول لومائل شيئاً منها لكان حادثاً مثلها وكل حادث ينتفي عنه القدم ينتج لومائل شيئاً منها لا تنفي عنه القدم وقوله لما عرفت قبل دليل للاستثنائية في تلك النتيجة القائلة لكن انتفاء القدم محال (قوله من وجوب قدمه تعالى وبقائه) ان قلت وجوب البقاء لا يدل بمجرد وانما يدل بواسطة استلزامه لوجوب القدم كما مر فوجوب القدم كاف في الاستدلال فهلا اقتصر عليه لانه أوضح وأخصر قلنا مراده الاستدلال بوجوب الوجود المتضمن لهما لا بالقدم على الخصوص هكذا قاله السكتاني وفيه أن الاستدلال بوجوب الوجود غير ضروري في المقام (قوله لان كل مثليين الخ بيان لللازمة في شرطية القياس الثاني كما مر (قوله ولو كان كذلك لافتقر الى محدث الخ) لو قال كما قال المصنف وذلك محال لما عرفت قبل من وجوب قدمه الخ لكان أخصر لان ما ذكره معلوم مما سبق في القدم (قوله فلانه لو احتاج الى محل الخ) تقريره أن تقول لو لم يكن قائماً بنفسه لاحتاج الى محل لكن احتياجه الى محل باطل اذ لو احتاج الى محل لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل ما أدى اليه وهو احتياجه الى محل فبطل ما أدى اليه وهو عدم قيامه بنفسه فثبت نقيضه وهو المطلوب فحذف القياس الاول بنامه ذكر القياس الثاني وحذف استثنائته وذكر دليلها بقوله والصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية فالواو للتعليل * وحاصل تقرير ذلك الدليل على ما أشار اليه من الشكل الثاني على أن تقول كل صفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية ومولانا جل وعز يجب اتصافه بهما ينتج الصفة ليست مولانا وتعكسها الى قولك مولانا ليس بصفة وهو ما ذكره بقوله فليس بصفة فهو إشارة الى نتيجة القياس المذكور بعد عكسها ويحتمل تقريره من الشكل الاول فينتج النتيجة المذكورة من غير احتياج الى عكس بأن تقول مولانا جل وعز يتصف بصفات المعاني والمعنوية والصفة لا تتصف بهما ينتج مولانا ليس بصفة ولكن الاول أولى وبه يعلم أن الشارح حذف كبرى ذلك القياس وذكر صغراه بقوله والصفة لا تتصف بصفات المعاني الخ ونتيجته بعد عكسها بقوله فلا يكون مولانا صفة وأما قوله لان الواجب له الخ فهو زيادة فائدة (قوله ولو احتاج الى محض) أي فاعل يخصه بالوجود بدلا عن العدم وتقرير ذلك أن تقول لو لم يكن قائماً بنفسه لاحتاج الى محض لكن احتياجه الى محض باطل اذ لو احتاج الى محض لكان حادثاً ضرورة ان كل محتاج الى محض حادث لكن كونه حادثاً باطل لما تقدم من وجوب قدمه فبطل ما أدى اليه وهو احتياجه الى محض فبطل ما أدى اليه وهو عدم قيامه بنفسه فثبت نقيضه وهو المطلوب فالواو في قوله وقد قام البرهان للتعليل أي اذ قام البرهان لما علمت من أنه دليل للاستثنائية في القياس الثاني نظير ما ذكر فيما قبله (قوله وهي الصفات الوجودية الخ احتراز بذلك عن السلبية والنفسية فان الصفة تتصف بهما فالقدرة مثلاً تتصف بالقدم وغيره من السلب والوجود * فان قلت ان كلاماً من النفسية والمعنوية من الاحوال على القول باثباتها في الفرق بينهما * قلت الفرق أن المعنوية حال ملازمة لصفات المعاني فيلزم من قيام الكون

عليه ما جاز على الآخر ويستحيل عليه ما استحال عليه وقد وجب للحوادث اجرامها واعراضها الحدوث فلومائلها مولانا جل وعز لوجب له ما وجب لها من الحدوث واستحالة القدم ولو كان كذلك لافتقر الى محدث ويلزم الدور أو التسلسل وقد تقدم أن ذلك محال (ص) وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه فلانه لو احتاج الى محل لكان صفة والصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية ومولانا جل وعز يجب اتصافه بهما فليس بصفة ولو احتاج الى محض لكان حادثاً كيف وقد قام البرهان على وجوب قدمه تعالى وبقائه

(ش) تقدم ان قيامه تعالى بنفسه عبارة عن استغنائه عن المحل والمخصص أما برهان استغنائه عن المحل أي عن ذات يقوم بها فلانه لو احتاج الى محل لكان صفة لانه لا يحتاج الى المحل الا الصفات والصفة لا تتصف بصفات المعاني وهي الصفات الوجودية

كالقدرة والارادة ولا المعنوية وهي الاحوال الثابتة الملازمة للمعاني

كقادر ومريد الى
آخوها فلا يكون مولانا
صفة لان الواجب له
تقيض ماوجب للصفة
لانه يجب اتصافه بالمعاني
والمعنوية والصفة
يستحيل عليها ذلك
وبرهان أن الصفة
لا تتصف بصفات
المعاني ولا المعنوية ان
الصفة لو قبلت صفة
أخرى للزم أن لا تعرى
عنها ولزم أن تقبل
الاخرى أخرى اذ لا فرق
بينهما الى غير نهاية
وذلك تسلسل وقد تقدم
أنه محال وأما برهان
استغنائه عن المخصص
بكسر الصاد وهو
الفاعل فلان لو احتاج
اليه لكان حادثا وذلك
محال لما تقدم من
وجوب قدمه تعالى
وبقائه (ص) وأما
برهان وجوب الوحدةانية
له تعالى فلانه لو لم يكن
واحدالزم أن لا يوجد
شي من العالم للزوم
عجزه حينئذ (ش)
يعني أن برهان كون
مولانا واحدا

قادر امثالا بالعلم قيام القدرة فيعود المحذور وهو اتصاف الصفة بصفة وجودية بخلاف النفسية فانها ملازمة
للذات لا لصفة معنى فلا يلزم من قيامها بالصفة ماذكر (قوله كقادر ومريد) تقدم ما فيه وقوله لان الواجب
له تقيض ماوجب للصفة أي ان الله تعالى من شأنه الاتصاف بصفات المعاني والمعنوية والصفة من شأنها عدم
الاتصاف بذلك والاتصاف وعدمه متنافيان والقاعدة أن تنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات فثبت أنه
تعالى ليس بصفة وتقدم أن هذا رائد على ما يفيد كلام المصنف (قوله وبرهان ان الصفة لا تتصف الخ) هذا
دليل لصغرى القياس في كلام المصنف التي اقتصر عليها الشارح ولمافات المصنف التنبيه على ذلك الدليل
نبه عليه الشارح بقوله وبرهان الخ وهو اشارة الى قياس استثنائي وقوله للزم أن لا تعرى عنها أشار به الى
القاعدة المعلومة عند المتكلمين وهي أن القابل للشي لا يخلو عنه أو عن ضده وليس له دخل في لزوم
التسلسل المذكور فلو قال لو قبلت صفة أخرى لزم أن تقبل الاخرى أخرى وهكذا الخ لكان أولى والضمير في
قوله أن لا تعرى عائد على الصفة القابلة وقوله عنها أي أو عن ضدها أخذ من القاعدة المذكورة وقوله
اذ لا فرق بينهما أي للمائلة بينهما فالقبول حينئذ أمر نفسي لهما (قوله وقد تقدم أنه محال) فيه نظر لان
الدلة انما قامت على استحالة في الحوادث لافي القديم كاهنا وأيضاف القاعدة المتقدمة معترضة بأنه لا يلزم أن
يكون لكل شيء ضد لجواز أن يكون مقابله عدما ونفيا سامنا ذلك لكن لان سلم امتناع الخلو عن الشيء
وضده بل يجوز ذلك كافي الماء والهواء فانهما خاليان عن الألوان كلها فالدليل المذكور غير تام فكان
الاولى ان يقول ان الصفة لو قبلت الاتصاف بصفة فلا يخلو ما أن تكون المقبولة مثلها أو ضدها أو خلافا
والاقسام كلها باطلة لان الاتصاف بمثلها يوجب لها حكما مثل ما توجه به لحلها فيكون العلم عالما والقدرة
قادرة والحياة حية والبياض أبيض وهكذا وذلك محال ولان المثليين متساويان في الحقيقة فلا مرجح لجعل
أحدهما محلا والآخر حال دون العكس والاتصاف بضدها يوجب لها حكما ذلك الضدان المتنافيان
فقيام أحدهما بالآخر يوجب له عكس حكمه فيكون العلم جاهلا والقدرة عاجزة والارادة كارهة وذلك محال
والاتصاف بخلافها الذي ليس بضدي لزم عليه عموم الجواز في كل مخالف فيقوم السواد بالحركة والعلم بالبياض
وغير ذلك مما هو بديهي البطلان وأيضاف نسبة المختلفات غير المتضادة نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها
بشي من البعض الآخر فلا وجه لجعل بعضها محلا والآخر حال دون العكس (قوله فلانه لو لم يكن واحدا
الخ) تقدم أن الوحدةانية تستلزم خسة أشياء نفي السكم المتصل والمنفصل في الذات والصفات والمنفصل في
الافعال ويمكن أخذ ذلك من كلام المصنف بأن يقال لو لم يكن واحدا بأن كانت ذاته العلية مركبة من أجزاء
أو كان لها نظير أو اتصفت ذات بمثل صفاتها أو كان ثم موجود سواه لزم أن لا يوجد شيء من العالم الخ أما في
الاول فلان أوصاف الالهية اما أن تقوم بكل جزء أو بالمجموع بأن يكون كل جزء قام به بعض الالهية
أو بالبعض دون البعض والاقسام كلها مستلزمة للحجز المستلزم لعدم وجود شيء من العالم أما الاول فلان كل
جزء يكون الها فيلزم التمانع كافي تعدد الالهين الآتي وذلك مؤد للجز المستلزم لما مر وأما الثاني فلانه يلزم
منه عجز كل جزء على الانفراد وعجزه يوجب عجز سائر الاجزاء المماثلة وذلك يوجب عجز المجموع المستلزم
ما مر هذا اقناعي والافيلزم من عجز كل جزء عجز المجموع ألا ترى أن الحبل المؤلف من شعرات مثلا
لا تقوى كل شعرة منه على حمل ما يحمله المجموع فالاولى ابطال ذلك بأنه يلزم عليه انقسام المعنى كما مر فيلزم أن
تكون القدرة مثلا متجزئة كافي قدرتنا فانها قائمة بكل جزء من أجزائنا وأما الثالث فلانه لا أولوية لبعض
الاجزاء على بعض وحينئذ فلا تقوم به أوصاف الالهية وذلك يستلزم عجز جميعها المستلزم ما مر وأما في الثاني
فلان النظر اما أن يخالف في الارادة أو يوافق والقسمان مستلزمان للحجز المستلزم ما مر أما الاول فلان
الارادتين اما أن تنفذا أولا فان نفذنا لزم اجتماع متنافيين كالحركة والسكون وهو لا يعقل فاذا يجب عدم

نفوذهما معا وحيثئذ فاما أن يتعطلا معا أو أحدهما فان كان الاول لزم عجزهما وان كان الثاني لزم عجز من تعطلت ارادته ويلزم منه عجز الآخر للمائلة * وأما الثاني فلان الارادتين قد يتوجهان الى ما لا يقبل الانقسام من عرض أو جوهر فرد فلا يمكن أن تنفذ فيه الارادة (٢) واحد وحيثئذ فاما أن تنفذ ارادة أحدهما أولا فان نفذت لزم عجز من لم تنفذ ارادته ويلزم منه عجز الآخر للمائلة وان لم تنفذ فيه لزم عجزهما * وأما في الثالث فهكذا وأما في الرابع فلانه لو صح أن يكون لغير مولانا سبحانه وتعالى تأثير لوجب أن يكون ذلك الاثر مقدورا له تعالى لعموم قدرته وحيثئذ اما أن يحصل اتفاق أو اختلاف و يأتي ماسبق وأيضا لو كان لغير المولى تأثير في ممكن ما لزم عجزه تعالى في ذلك الممكن وهو يستلزم عجزه في سائر الممكنات لتساويها وذلك محال لما صر من ثبوت قدرته تعالى * فان قلت هذا التقرير يلزم منه نفى الكم المتصل في الصفات أعني وحدتها وعدم تعددها بأن لا يكون للذات قدرتان وارادتان الى آخر السبع فيقتضي ذلك عدم أخذه من دليل المصنف * قلت لما كان يؤخذ منه وحدانية صفتي التأثير أعني القدرة والارادة فقط للزوم التمانع فيهما دون غيرهما من بقية السبع اذ لا مانع من تعدده عقلا لم تعرض له في تقرير ذلك الدليل ووجه أخذ وحدانية الارادة منه مع أن العجز اللازم للتمانع ضد القدرة لا الارادة أنه لو تعطلت الارادة بسبب تعددها المؤدى للتمانع لتعطلت القدرة ولو تعطلت القدرة للزم العجز المستلزم ماص من عدم وجود شئ من العالم أو يقال المراد بأخذه منه أن دليل التمانع يجري فيها على تقدير تعددها كما يجري في القدرة وان كان اللازم عند تعطل احدي الارادتين وجود ضدها وهو الكراهة المؤدى الى عدم وجود شئ من العالم بواسطة ماص لا وجود العجز ويمكن أن يستدل على عدم تعدد الصفات غير المؤثرة كالسمع والبصر والعلم والكلام بأنها مأمورون بعدم اثبات تعدد القديم ما أمكن وانما أثبتنا الصفات المذكورة للضرورة فاذا انتفت الضرورة رجعنا للاصل وهو أن القديم واحد فيكون له سمع واحد وبصر واحد وهكذا اذ لا ضرورة تلجئ الى تعدد ذلك ودليل وحده جميع الصفات أنها لو تعددت فاما ان تعدد بتعدد متعلقاتها أولا فان كان الاول لزم أن يدخل في الوجود صفات لانهاية لها عددا والدخول في الوجود يقتضي تمييز الداخل في نفسه وعدم النهاية يقتضي عدم التميز وذلك تناقض وان كان الثاني لزم ترجيح بعض الاعداد كعشرة على بعض فيفتقر في تعيين بعضها الى محض وذلك يستلزم حدوثها كيف وقد تقدم وجوب قدمها * واعلم أن ما تقدم حاصل تقرير كلام المصنف على وجه التفصيل وتقريره على وجه الاجال أن تقول لو لم يكن واحدا لكان له ثان لكن كونه له ثان محال اذ لو كان له ثان لزم عجزه لكن لزم محال اذ لو كان عاجزا للزوم أن لا يوجد شئ من العالم لكن عدم وجود شئ من العالم محال فما أدى اليه وهو عجزه محال فما أدى اليه وهو كونه له ثان محال فما أدى اليه وهو عدم كونه واحدا محال فثبت نقيضه وهو المطلوب فذكر مقدم شرطية القياس الاول وحذف تاليها مع الاستثنائية وحذف مقدم شرطية القياس الثاني واستثنائيته وذكر تاليها بقوله للزوم عجزه الخ وكذا القياس الثالث حذف مقدم شرطية واستثنائيته وذكر تاليها بقوله لزم أن لا يوجد شئ الخ (قوله لا نظير له في الالهية) هذا ظاهر في نفى الكم المتصل والمنفصل في الذات وفي معناه الكم المنفصل في الصفات وكذا المتصل فيها بالنسبة للقدرة والارادة ونفي مؤثر في فعل من الافعال كما سبق تفصيله (قوله لو كان معه ثان) أي في الالهية وقوله وذلك أي عدم وجود شئ من العالم وقوله العيان بكسر العين مصدر بمعنى المعاينة * قال في الخلاصة * لفاعل الفاعل المفاعله * فان قلت لا يلزم من وجود إله ثان عجزهما أو عجز أحدهما بل يجوز أن يكون أحدهما قسما للآخر فيختص أحدهما بالسما والآخر بالارض مثلا فيتصرف كل في قسم وحده * قلت هذا تخصيص من غير تخصيص اذ ليس اختصاص أحدهما بنوع أولى من اختصاص الآخر به فان فرض أن هناك مخصصا لهما لزم أنه كما عليهما وأنهما حادثان * فان

لا نظير له في الالهية
أنه لو كان معه ثان لزم
أن لا يوجد شئ من
العالم للزوم عجزه حيثئذ
وذلك محال لانه خلاف
الحس والعيان

(٢) قوله الارادة
واحدة هذه العبارة مختلفة
ويجب أن يكون
الصواب فيها فلا يمكن
ان تنفذ فيه الارادتان
يدل على ذلك ما بعدها
اه مصححه

وبيان ذلك أنه تقدم وجوب عموم قدرة الله تعالى بالممكنات فالوقر موجود له من القدرة على يمكن ما مثل المولانا جل وعز لم عند تعلق تلك القدرتين أن لا يوجد شيء من العالم بهما لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد أثرين لأن المسئلة مفروضة فيما لا ينقسم كالجوهر الفرد فلا بد من عجزهما أن لم يوجد بهما أو من عجز أحدهما أن وجد بأحدهما دون الآخر ويلزم من عجز أحدهما عجز الآخر لانه مثله وإذا لم عجزهما في هذا الممكن لم عجزهما في سائر الممكنات إذا لفرق وذلك يستلزم استحالة وجود الحوادث وهو محال لانه خلاف العيان وإذا استبان وجوب عجزهما مع الاتفاق فع الاختلاف أي بين وهذا تعرف أنه لا تأثير لقدرتنا في شيء من أفعالنا ولا لزم ما تقدم والاعتقاد الصحيح أن الله خلق للعباد قدرة على أفعالهم الاختيارية تقارنها ولا تؤثر فيها وأن المؤثر هو الله وحده والقدرة توجد الأفعال الاختيارية عندها لا بها كالنار بالنسبة للأحراق والله الموفق

قلت يمكن أن يكون التخصيص باختيارهما * قلت لو كان كذلك لثأني من كل واحد منهما تركه بأن يتصرف في مقدور الآخر ومراده وهو محال للمانع كما مر (قوله وبيان ذلك) أي بيان الملازمة في القياس المذكور وإنما احتاج إلى ذلك مع أنه عليها بقوله للزوم عجزه لأن في ذلك التعليل قصورا كما سيأتي فلا تتضح به الملازمة أتم اتضاح ومحط البيان قوله فالوقر الخ وقوله حينئذ أي حين لم يكن واحدا وحاصل ذلك أنه لو تعدد الإله للزم عند اتفاقهما على إيجاد شيء معين توارد قدرتيهما عليه لعموم تعلقهما بكل ممكن وتوارد هما عليه يؤدي إلى عدم وجوده لانه إما أن يوجد بهما معا فيلزم تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد أثرين وكل منهما محال وإما أن يوجد بأحدهما فيلزم عجز الآخر ويلزم منه عجز المؤثر للتمائل وإذا كان هذا عند الاتفاق فعند الاختلاف أولى كما سيأتي ويقال لهذا برهان التوارد والتطارد (قوله فالوقر موجود الخ) مصدوقه أعم من مصدوق النظير في الألوهية لأن الموجود صادق بالقديم والحدث غير أنه يخرج عنه الحكم المتصل في الصفات (قوله من تحصيل الحاصل) أي أن كان التعلق مترتبا وقوله أو كون الأثر الواحد أثرين أي سواء اتحد زمن التعلق أو ترتب (قوله لأن المسئلة الخ) علة لمخدوف تقديره وإنما لزم مامر من كون الأثر الواحد أثرين على ذلك التقدير وهو جواب عما يقال لانسلم كون الأثر الواحد أثرين لجواز تعلق قدرة كل منهما ببعض الجسم وحاصل الجواب أن ذلك مفروض في شيء لا ينقسم بوجه من الوجوه كالجوهر الفرد ولكن هذا ليس بشرط بل مثله المنقسم كالجسم لأن الفرض أن قدرة كل من الإلهين عامة التعلق فتتوجه قدرة كل منهما لكل جزء منه فيلزم أن لا يوجد بهما لما فيه من تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد أثرين (قوله فلا بد من عجزهما) تفريع على ما قبله من لزوم تحصيل الحاصل أي كون الأثر الواحد أثرين وكان الأولى أن يجعله مقابله بأن يقول لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل الخ أو عجزهما أو عجز أحدهما كما تقدم تقريره وقوله أن لم يوجد بهما أي أن فرض أنه لم يوجد بهما وقوله أن وجد بأحدهما أي أن فرض وجوده بأحدهما وقوله وهو محال أي فإدى إليه من عجزهما أو عجز أحدهما أو تحصيل الحاصل وكون الأثر الواحد أثرين محال فإدى إليه وهو كونه معه تعالى ثان في الألوهية محال فثبت تقيضه وهو كونه تعالى واحدا وهو المطلوب فقدم بذلك بيان الملازمة وقوله وهو محال إشارة إلى الاستثنائية القائلة لكن استحالة الحوادث أولكن عدم وجود شيء من العالم محال وقوله لانه خلاف العيان دليلها (قوله وإذا استبان) أي بان بيانا تاما فالسبين والتاء زائدتان (قوله فمع الاختلاف أي بين) أي لانه ان ثم مراد هما لزم اجتماع النقيضين والا لزم عجزهما وتقرير ذلك أن تقول لو تعلق قدرة أحدهما بوجود زيد والآخر بعدمه فلا يتحلاهما أن يحصل مقدورهما فيلزم اجتماع النقيضين أولا يحصل واحد منهما فيلزم عجزهما أو يحصل مقدور أحدهما دون الآخر فيلزم عجزه ويلزم منه عجز من نفذت إرادته للمائلة ويقال لهذا برهان التمانع وهو المشار إليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا وتقدم تقريره بأوضح من هذا وأما ما ذكره الشارح فيقال له برهان التطارد والتوارد كما مر والمراد بالفساد في الآية عدم الوجود أي لم توجد أسواء انفقت الآلهة أو اختلفت كما مر فتكون الآية حجة قطعية وقيل المراد به الخراب والخروج عن هذا النظام لما تقرر عادة من فساد المملكة عند تعدد الملوك وحينئذ تكون الملازمة بين التعدد والفساد عادية لاعقلية وتكون الآية حجة اقناعية ظنية على سبيل التقریب للعامة وهذا ضعيف والصحيح الأول (قوله والازم ما تقدم) أي من تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد أثرين أن أثرت فيه القدرة الحادثة والقديمة معا فان أثرت فيه الحادثة فقط لزم عجز القديمة وهو يستلزم عجز الحادثة المائلة وإذا عجز في هذا الممكن فكذا في سائر الممكنات إذا لفرق وهو يستلزم عدم وجود شيء من العالم وهو محال (قوله لا توجد الأفعال الاختيارية عندها لا بها) أي فالعبد ليس له في فعله إلا مجرد الكسب وهو مقارنة قدرته الحادثة للفعل كالحركة وإن شئت قلت هو

تعلق قدرته الحادثة بالفعل وكل من المقارنة والتعلق أمرا اعتباري لا يقال أنه مخلوق لله تعالى كما تقدم وإنما أخذ بالقتل واقتص منه مع أن زهوق الروح ليس مكسوبا له بل المكسوب له الحركة فقط لأن زهوق الروح ناشئ عن تلك الحركة وأثرها فهو ناشئ عن مكسوبه وكما تعلق قدرة العبد بالفعل كسبا كذلك تعلق به قدرة الله تعالى خلقا فخلق تعلق قدرته تعالى بالفعل والكسب تعلق قدرة العبد الحادثة بالفعل أو مقارنتها له على مامر ويطلق كل من الكسب والخلق على المكسوب والمخلوق وهو نفس الحركة مجازا من إطلاق المصدر على اسم المفعول واحتج المعتزلة على كون العبد مؤثرا بقدرته بأنه لو لم يكن لقدرة تأثير في فعله لما صح أن يثاب أو يعاقب على غير فعله كما لا يثاب ولا يعاقب على كونه مثالا ولما صح أن يمدح أو يذم على ذلك الفعل لأنه ليس فعله ويلزم أن يكون للعبادة حجة في الآخرة على الله وقد قال الله تعالى لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وأجاب أهل السنة بأن الله يفعل ما يشاء لا يستل غما يفعل والثواب بمحض فضله والعقاب بمحض عدله فجعل الأفعال أمارا شرعية على الثواب أو العقاب وكل ميسر لما خلق له ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة والشخص قد يمدح على غير فعله كمدح زيد بحمالة وحسن خلقه (قوله) وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة الخ (انما جمعها في دليل واحد لاتحاد اللازم على نفيا واتحادهما في كون كل صفة معنى وتقريره في القدرة أن تقول لو لم يتصف بالقدرة لا يتصف بضدها وهو المجزئ لكن اتصافه بضدها محال اذ لو اتصف بضدها لما وجد شيء من الحوادث لكن عدم وجود شيء من الحوادث محال فما أدى إليه على التدرج محال وفي الإرادة أن تقول لو لم يتصف بالإرادة لا يتصف بضدها وهو الكراهية لكن اتصافه بضدها محال اذ لو اتصف بضدها لما اتصف بالقدرة لكن عدم اتصافه بالقدرة محال اذ لو لم يتصف بالقدرة لا يتصف بضدها وهو المجزئ لكن عدم اتصافه بذلك محال اذ لو اتصف به لما وجد شيء من الحوادث لكن عدم وجود شيء من الحوادث باطل فبطل ما أدى إليه على التدرج وفي العلم أن تقول لو لم يتصف بالعلم لا يتصف بضده الذي هو الجهل لكن اتصافه بضده محال اذ لو اتصف بضده لما اتصف بالإرادة ولو لم يتصف بالإرادة لما اتصف بالقدرة ولو لم يتصف بالقدرة لا يتصف بضدها الذي هو المجزئ ولو اتصف بضدها لما وجد شيء من الحوادث وهو باطل فبطل ما أدى إليه على التدرج وكذا يقال في الحياة فالاستثنائية من كل محدوقة لظهورها واعتراض قوله لما وجد شيء من الحوادث المذكورة في تلك الأدلة بأن هذه الملازمة ممنوعة لأنه لا يلزم من انتفاء صفات المعاني عدم وجود شيء من الحوادث بل يجوز انتفاؤها وتوجد الحوادث اما لاستنادها الى المعنوية كما يقوله المعتزلة فانهم يقولون هو قادر بذاته مريد بذاته عالم بذاته لا بقدرة وإرادة وعلم زائدات على الذات واما لكون موجد هاعلة أو طبيعة كما يقوله الطبايعيون ومن في معناهم واذالم يلزم من نفي تلك الصفات نفي الحوادث لم تنتج الأدلة المذكورة كونه تعالى متصفا بصفات زائدة على الذات كما هو المدعى ولذا رتب في الكبرى عدم وجود شيء من الحوادث على عدم المعنوية التي توافق المعتزلة على ثبوتها لا على عدم المعاني وأجيب بان القول باثبات المعنوية دون المعاني كعالم بلا علم وقادر بلا قدرة ومريد بلا إرادة واضح البطلان لما يلزم عليه من كون الذات قدرة وإرادة وعلم وذلك لا يعقل وكذا القول باثبات العلة والطبيعة ولما كان كل من هذين القولين واضح البطلان لم يكتثر المصنف برده وأضاف كلامه هنامبنى على اتصاف صانع العالم بتلك الصفات وبطلان العلة والطبيعة فلا يرد عليه ما ذكر حتى يحتاج لرده واعلم أنه يستفاد من كلام المصنف ثلاث مطالب وجوب هذه الصفات ووجودها وعموم تعلقها ما عدا الحياة أما الوجوب والوجود فأشار إليهما بقوله وجوب اتصافه تعالى بالقدرة الخ اذ وجوب هذه الصفات يستلزم وجودها أى تحققها في نفس الامر لا في الخارج والاورد صفات السلوب فانها واجبة وليست موجودة خارجا وأما عموم التعلق فأشار إليه باللام العهدية الداخلة على القدرة وما بعدها ودليله المذكور

(ص) وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة والإرادة والعلم والحياة فلأنه لو اتفق شيء منها لما وجد شيء من الحوادث (ش) قد تقدم أن تأثير قدرة الله تعالى متوقف عقالا على إرادته تعالى ذلك الأثر وأن الإرادة يتوقف تأثيرها على العلم لأنها القصد إلى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه والقصد مشروط بالعلم والاتصاف بالقدرة والإرادة والعلم متوقف على الاتصاف بالحياة لأنها شرط فيها ووجود المشروط بدون شرطه محال فاذا وجود حادث أى حادث كان متوقف على اتصاف محد بهذه الصفات اذ لو اتفق شيء منها لما وجد شيء من الحوادث وهو خلاف الحس والعيان لأنه لو انتفت القدرة

منتج لتلك المطالب لأنه ينتج وجوبها صراحة ويلزم من ذلك وجودها وعموم تعلق ما يتعلق منها (قوله
 لزوم العجز) أي لكن عجزه تعالى محال اذ لو كان عاجزا لما وجد شيء من الحوادث لكن عدم وجود شيء
 من الحوادث محال فبطل ما أدى اليه على التدرج كما مر وقوله ولوانتفت الارادة لاننتفت القدرة أي
 لكن انتفاء القدرة محال اذ لو انتفت القدرة لاتصف بضدها وهو العجز لكن اتصافه بذلك محال الى آخر
 ما مر وقوله لانتنفيا أي لكن انتفاؤهما محال الى آخر ما مر وقوله لما تقدم من التوقف أي من توقف
 الصفات المذكورة عليها وفي بعض النسخ لأنها شرط فيها والمعنى واحد ووجه ذلك ان توقف تلك الصفات
 على الحياة وكونها شرطا فيها معلوم في الشاهد بالضرورة فيلزم في الغائب أن يكون كذلك لوجود اطراد
 ذلك فيه اذ الشاهد سلم تعرف به الحقائق غالبا كما قاله السكتاني (قوله فالكتاب الخ) قدم الكتاب
 لشرفه وأخر الاجماع لاستناده للكتاب والسنة وتقدم أن اطلاق البرهان على ذلك مجاز لانه لا يكون
 الامر كبا من مقدمات عقلية لكن لقوة دلالة ذلك على تلك الصفات عبر عنه بالبرهان واعلم أنه يلزم من ثبوت
 هذه الثلاثة أعني المعاني ثبوت لوازمها وهي المعنوية فتكون ستة ويلزم من ثبوت الستة استحالة أضعافها
 فهذا الدليل أنتج اثنتي عشرة صفة (قوله وأيضا لولم يتصف بها لزم أن يتصف باضعافها) لان كل شيء قابل
 للاتصاف بها والقابل للشيء لا يتخلو عنه أو عن ضده لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو عدم اتصافه بها
 فثبت نقيضه وهو اتصافه تعالى بها فحذف المصنف الاستثنائية وذكر دليلها بقوله وتلك نقائص الخ فكأنه
 قال لانها نقائص الخ وهو يرجع لقياس اقترافي من الشكل الاول قائل هذه نقائص والنقص عليه تعالى
 محال فهي محالة وانما أخر هذا الدليل العقلي عن الشرعي لضعفه لانه لا يلزم من كون الشيء نقصا في الشاهد
 أن يكون نقصا في الغائب ألا ترى ان عدم الزوجة والولد نقص في الشاهد كمال في الغائب وأيضا فهذه الصفات
 ليست صفات تأثير فلا يتوقف الفعل عليها حتى يستدل على ثبوتها له تعالى بهذه الخلوقات بخلاف الصفات
 السابقة كما مر (قوله وهو السميع البصير) اعترض بان هذه الآية لا يحتج بها على الخصم وهو المعتزلي
 لانها غاية ما تدل على سمعيته تعالى وبصريته وهذا النزاع فيه بيننا وبينه لانه يسلم أنه تعالى سميع بصير
 لكن بذاته لا بسمع وبصر زائد ين عليها كما هو محل النزاع ولادلالة في الآية على ذلك وأجيب بان الاستدلال
 بهاملا حظ فيه قواعد اللغة فالدليل هو الآية بواسطة ما تفهمه أهل اللغة منها وهم يفهمون أن سميعا ذات
 ثبت لها السمع زائدا عليها وبصيرا ذات ثبت لها البصر زائدا عليها وكذا يقال في الكلام لان من لم يقم به
 وصف لا يشتق له منه اسم فلا يقال قائم ولا عاقل الا لمن اتصف بالقيام والعقل والمعتزلة يعترفون بهذه القاعدة
 لكن لم أن يقولوا ما ذكرتم هو مقتضى اللغة ولم يخالفه الا أن الدليل العقلي منع من قيام تلك الاوصاف
 بالذات لما يلزم عليه من تعدد القدماء ورد ذلك بان الممتنع تعدد ذات قدماء لذات وصفات (قوله وكلم الله
 موسى تكليما) أي أسمعه كلامه القديم بجميع أعضائه من جميع الجهات وكان جبريل معه فلم يسمع ما كلمه
 الله به وخص باسم الكليم لكون كلامه بلا واسطة كتاب ولا ملك بخلاف غيره أي من أهل زمانه فلا
 ينافي أن سيدنا محمدا ﷺ كذلك فالتخصيص بذلك انما هو بالنسبة لاهل زمانه أو يقال خص
 بذلك لتكرر ذلك له أكثر من غيره بخلاف نبينا محمد ﷺ فانه لم يقع له ذلك الا ليلية المعراج
 واعترض اثبات الكلام بالدليل الشرعي بانه يلزم عليه الدور لان الدليل الشرعي موقوف على دلالة المجزة
 على صدق الرسول وهي متوقفة على الكلام بناء على أن دلالتها وضعية أي تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدي
 وأجيب بان تنزيلها منزلة التصديق بالقول معناه أنها تدل على ما يدل عليه القول من صدق الآتي بها وليس
 معناه أن خالقها تكلم بتصديق من ظهرت على يده وذلك كما تقول الاشارة تدل وضعا على ما يدل عليه
 الكلام فانه لادلالة في ذلك على كون المشير متكلما وأبكم بل كل منهما محتمل اذ ليس في الاشارة ما يدل على

لزم العجز فلا يتأتى معه
 تأثير ولوانتفت الارادة
 لاننتفت القدرة ولوانتنف
 العلم لانتنفيا ولواننتفت
 الحياة لانتنفيا لاجمع لما
 تقدم من التوقف (ص)
 وأما برهان وجوب السمع
 له تعالى والبصر والكلام
 فالكتاب والسنة والاجماع
 وأيضا لولم يتصف بها لزم
 أن يتصف باضعافها
 وهي نقائص والنقص
 عليه تعالى محال (ش)
 الكتاب القرآن وهو
 قوله تعالى وهو السميع
 البصير وقوله تعالى انني
 معكما أسمع وأرى ونحو
 ذلك وقوله تعالى وكلم
 الله موسى تكليما وقوله
 تعالى اني اصطفيتك
 على الناس برسالاتي
 وبكلامي

واحد منها فتزيل المجزة منزلة القول ليس هو نفس القول حتى يلزم السور (قوله والسنة فنها الخ) هكذا في بعض النسخ وعليه فكان المناسب اسقاط فنها ويقول والسنة أحاديث عطف على الكتاب والقرآن كفا في بعض النسخ وفي بعضها المراد بالكتاب القرآن والمراد بالسنة أحاديث الخ وهو ظاهر أيضا وفي بعضها المراد بالكتاب القرآن والسنة بالجر عطف على الكتاب والقرآن (قوله وذلك) أي الاحتياج يستلزم حدوثه وهو أي الحدوث محال (قوله وأما برهان كون فعل الممكنات أوتر كها جائزا) سيأتي في الشارح أن الممكن هو الجائر فيصير معنى كلام المصنف وأما برهان كون فعل الجائر جائزا أو وأما برهان كون فعل الممكنات ممكنا وذلك نهافت الآن يقال مراده بالممكن المضاف اليه الفعل المقدور كالحركة والجائر المحكوم به على الفعل نفس الفعل أي تعلق القدرة بالمقدور لأن المبتدأ عين الخبر والمعنى وأما برهان كون تعلق القدرة بالممكن أي المقدور جائزا أي مستويا بثبوته وعدمه فتغاير وان كان كل من التعلق والمقدور يطلق عليه الممكن والجائر (قوله لو وجب عليه تعالى شيء الخ) أي لو صح الوجوب بحيث صار الممكن لا بد من وجوده لا نقبل الخ فتغاير المقدم التالي والمعنى لو صح الوجوب أو الاستحالة كما تقول المعتزلة فانهم يقولون بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى وباستحالة الرؤية مثلا لا نقبل الممكن الخ وذلك لأن وجوب الواجب عندهم انما هو لكون الفعل حسنا عند العقل ومحذور الذاته بمعنى ان الحسن صفة نفسية كما ان استحالة المستحيل عندهم انما هو لكون الفعل قبيحا ومذمومالذاته بمعنى ان القبح صفة نفسية له واذا كان الحسن والقبح ذاتيين وما بالذات لا يتخلف لزم أن يكون الفعل الممكن المسبوق بالعدم اذا كان متصفا بالحسن أو القبح واجبا أو مستحيلا فيلزم قلب حقيقته من الامكان الى الوجوب أو الاستحالة وذلك محال (قوله وذلك لا يعقل) أي لا يصدق به العقل ولا يقبله اذا نظرفيه وليس المراد انه لا يتصوره العقل لأن العقل يتصور المحال اذا الحكم على الشيء فرع عن تصوره فلأورد بذلك لم يصح الحكم عليه بالاستحالة وهذا في قوة الاستثنائية القائلة لكن انقلابه واجبا أو مستحيلا باطل فبطل ما أدى اليه بقي انه يرد عليه أن قوله وذلك لا يعقل يقتضي ان استحالة الانقلاب أمر ضروري مع انه نظري وذلك لان امكان الممكن صفة نفسية ومن المعلوم ان الصفة النفسية لا تقبل الزوال فلواتصف بالوجوب لزم زوال الامكان الذي هو صفة نفسية وزوالها مستحيل وكذا يقال في اتصافه بالاستحالة الا أن يقال معنى قوله وذلك لا يسقط أي بعد الدليل (قوله في اصطلاح المتكلمين) احتراز بذلك عن الممكن في اصطلاح المنطقيين فانه يطلق بازاء معنيين أحدهما هذا ويسمى عندهم بالامكان الخاص وهو ما ليس نسبة متمتعة ولا واجبة بل جائزة أعم من أن تكون واقعة أو غير واقعة كقولك كل نار حارة بالامكان الخاص وكل نار باردة بالامكان الخاص فالاول واقع والثاني غير واقع وثانيهما ما ليس نسبة متمتعة أعم من أن تكون واجبة أو جائزة واقعة أو غير واقعة كقولك الله قادر بالامكان العام والنار حارة بالامكان العام والبار باردة بالامكان العام فالاول واجب والثاني واقع والثالث جائز غير واقع وقوله ولا أرجحية لاحدهما على الآخر فيه رد على من يقول ان الممكن وان صح وجوده وعدمه لكن العدم أرجح وأولى به من الوجود (قوله فلو وجب عليه شيء من الممكنات) أي لذاته فلا ينافي ماسر من وجوب آتابة الطيع وتعذيب المعاصي بمقتضى الوعد * واعلم ان الوجوب يطلق على توجه الامر الجازم من الغير وعلى ما يترتب على تركه ضرر زكلا المؤمنين مستحيل في حقه ته الى اتفاقا اذ لا يتوجه عليه طلب من الغير ولا يباحقه ضرر بترك شيء ويطلق على ما اقتضت الحكمة وهو مراد المعتزلة فانهم يقولون ان كلا من الصلاح والاصلاح اشتمل على حسن ذاتي يقتضي فعله ولا بد ان كان العمل جائزا وسيأتي رد مذهبهم (قوله كالسكر والمعاصي) أي خلافا للمعتزلة حيث حكموا باستحالة المعاصي عليه تعالى لعدم الامر بهما فليس امرادين له تعالى لان الامر يستلزم الارادة بل هما واقعان بقدرة العبد بناء على انه يخلق أفعال نفسه

والسنة فنها أحاديث رسول الله ﷺ والاجماع اتفاق العلماء على ان الله سميع بصير متكلم وأيضاً لو لم يكن سمياً بصيراً متكلماً لكان أصم أعمى أبكم وذلك نقص والنقص عليه تعالى محال لاحتياجه الى من يكمله وذلك يستلزم حدوثه وهو محال (ص) وأما برهان كون فعل الممكنات أوتر كها جائزاً في حقه تعالى فلا نه لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلاً أو استحالة عقلاً لا نقبل الممكن واجبا أو مستحيلا وذلك لا يعقل (ش) الممكن هو الجائر في اصطلاح المتكلمين وهو ما يصح في العقل وجوده وعدمه ولا أرجحية لاحدهما على الآخر فلو وجب عليه شيء من الممكنات كالنواب مثلاً عقلاً أو استحالة في حقه كالسكر والمعاصي عقلاً

عندهم **(قوله لا تقلب الممكن)** أى لذاته واجبا أى لذاته فان ذلك هو الذى لا يعقل أما انقلاب الممكن واجبا لغيره وهو تعلق علمه تعالى بوقوعه فعقول **(قوله لانه قلب للحقائق الخ)** أورد عليه أمران * الأول ان هذا لا يلزم المعتزلة لانهم لا يقولون بوجوب ذلك لذاته بل لغيره وهو مراعاة الحكمة اذ مراعاتها واجب عندهم والوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات وقلب الحقائق لا يلزم الا لو كان وجوبه ذاتيا لا عرضيا وقد علمت أن وجوبه ليس لذاته بل لما من مراعاة الحكمة فهو عرضي بخلاف الامكان فانه وصف ذاتي له لا يفارق وجوده بأن ذلك مبنى على وجوب مراعاة الصلاح والاصلاح عليه تعالى وهو باطل بالدلالة المقررة في محلها التي منها انه لو وجب عليه تعالى لما وقعت محنة دنيا وأخرى فلم يبق الا انه واجب لذاته فيلزم ما من قلب الحقائق ويعلم من هذا انه لا يجب عليه تعالى مراعاة ما اقتضته الحكمة خلافا للمعتزلة وان وافقهم عليه بعض أهل السنة كالسيد الصفوى * الثانى انه يجوز أن يقلب الله بعض الناس حارا أو جادا مثلا فقلب الحقائق ليس بمستحيل * وأجيب بأن الكلام ليس على عموم بل يختص بقلب الحقائق الثلاثة أعني الواجب والجائز والمستحيل بعضها الى بعض بأن يقلب الجائز واجبا أو مستحيلا كما هنا أو الواجب جائزا أو مستحيلا أو المستحيل واجبا أو جائزا أما قلب بعض أفراد الجائز الى بعض فليس بمستحيل **(قوله وأما الرسل)** عطف على مقدر محذوف للعلم به تقديره أما الباري جل وعز فيجب في حقه ويستحيل ويجوز ما ذكرته وأما الرسل الخ وعبر بصيغة الجمع دون ذكر عدد لان ذلك ربما أدى الى اثبات الرسالة لمن ليست له أو نفىها عن من هي له فانه وان ورد أن عدد الانبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر لكن الصحيح عدم حصرهم في عدد لقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا اختلاف الاحاديث في عددهم فقد روى ابن مردويه ما تقدم وروى أجد أن الرسل ثلثمائة وخمسة عشر وروى انهم ثلثمائة وأربعة عشر وروى أن الانبياء خمسة وعشرون ألفا وقال كعب الاحبار الانبياء ألفا ألف ومائتا ألف وقال مقاتل الانبياء ألف ألف وأربعمائة ألف وأربعة وعشرون ألفا ولم يذكر الانبياء اما لكون مجموع ما ذكر خاصا بالرسل أو جريا على الترادف كما مر * فان قلت أى فائدة في ذكر غيره عليه الصلاة والسلام من الرسل مع ان الايمان به وبما جاء به يتضمن الايمان بهم * قلت فائدة انه يحصل بالتفصيل زيادة ايمان لا تحصل مع الاجال وأيضا بالتفصيل هو المطلوب في عقائد الايمان فلا يكتفى فيها بالاجال **(قوله فيجب في حقهم)** مراده بالوجوب ما يعم الشرعى وغيره اذ وجوب الامانة والتبليغ دليله شرعى وأما الصدق فثلاثة أقسام صدقهم في حكاية الكلام المتعلق بأمور الدنيا كقيام زيد وجاء عمرو وهذا داخل في الامانة فيكون دليله شرعى الثانى صدقهم فيما يبلغونه عن الله تعالى من الاحكام ودليله شرعى أيضا الثالث صدقهم في دعوى الرسالة ودليله عقلى بناء على ان دلالة المعجزة على صدق الرسل عقلية وهو ضعيف أو وضعى بناء على ان دلالتها عليه وضعية أى تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدى في كل ما يبلغ عنى وهو ضعيف أيضا وان كان هو ظاهر كلام المصنف فيما سياتى أو عادى بناء على ان دلالتها عليه عادية وهو الراجح فالوجوب اما شرعى أو عادى أى مستند الشريعة أو العادة الجارية بأن تلك المعجزة علامة على الصدق لا عقلى على الصحيح وكذا يقال في المستحيل فما وجب بالشرع فضده مستحيل به وما وجب بغيره فضده مستحيل بذلك العبر على ما مر **(قوله الصدق)** أى في دعوى الرسالة وفيما يبلغونه عن الله تعالى أما غيره فداخل في الامانة كما مر لا يقال الصدق فيما ذكر أيضا داخل فيها وكذا التبليغ فلا وجه لافراد كل لانا قول قد تقدم غير مرة ان خطر الجهل في هذا الفن عظيم فلا يكتفى فيه بدلالة الالتزام غالبا **(قوله)** وهى كونهم لا تصدر عنهم مخالفة الخ) هذا معنى قول بعضهم هى اتصافهم عليهم الصلاة والسلام بحفظ الله سبحانه ظهورهم وبواطنهم من التلبس بمنهى عنه وقيل ملكة راسخة في النفس تمنع صاحبها من ارتكاب

لا تقلب الممكن واجبا لا يتصور في العقل عدمه أو مستحيلا لا يتصور في العقل وجوده وذلك محال لانه قلب للحقائق (ص) وأما الرسل عليهم الصلاة والسلام فيجب في حقهم الصدق والامانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق (ش) هذا هو النوع الثانى مما يجب على المكلف معرفته وهو ما يتعلق بالرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يجب في حقهم وما يستحيل وما يجوز فيجب في حقهم ثلاث صفات وهى الصدق أى كون جميع ما بلغوه عن الله موافقا لما في نفس الامر والامانة وهى كونهم لا تصدر عنهم مخالفة سواء كانت محرمة أو مكرورة والتبليغ وهو أنهم وصلوا للخلق جميع ما أمرهم الله

بإيصاله إليهم ولم يكتفوا منه حرفاً (ص) ويستحيل في حقهم عليهم الصلاة والسلام أضداد هذه الصفات وهي الكذب والخيانة بفعل شيء مما
أنهوا عنه نهى تحريم أو كراهة وكتان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق (س) هذا هو القسم (١١٥) الثاني من الأقسام الثلاثة التي يجب

على المكلف معرفتها
في حق الرسل عليهم
الصلاة والسلام وهو
ما يستحيل في حقهم
وهو ثلاث صفات
أضداد الثلاثة الواجبة
وهي الكذب وهو عدم
مطابقة الخبر لما في نفس
الامر وهو ضد الصدق
والخيانة ضد الأمانة
والكتان ضد التبليغ
(ص) ويجوز في حقهم
عليهم الصلاة والسلام
ما هو من الاعراض
البشرية التي لا تؤدي
الى نقص في مراتبهم
العلية كالمرض ونحوه
(ش) هذا هو القسم
الثالث من الأقسام
الثلاثة المطلوب معرفتها
في حق الرسل عليهم
الصلاة والسلام وهو
ما يجوز في حقهم فاحترز
بالاعراض عن صفات
الالوهية فلا تجوز على
الرسل لان الحادث لا
يتصف بالقديم خلافاً
للنصاري قبحهم الله
تعالى في قولهم بالاتحاد
وقوله البشرية احترازاً
عن صفات الملائكة
فانها لا تجوز عليهم
وقوله التي لا تؤدي الى
نقص في مراتبهم العلية
احترازاً عما نهى عنه

المنهيات أي لا يتصور أن يكون عند الله الا كذلك فهي حيث تدع عبارة عن العصمة ومن ثم لم يذكرها المصنف
ومن ذكرها نظر الى أن الأمانة يعتبر فيها محلها أي من قامت به والعصمة يعتبر فيها مفيضها ومعطيا فان
الإضافة الى الله تعالى معتبرة في مفهومها دون مفهوم الأمانة فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتباراً (قوله
بإيصاله إليهم) احتراز بذلك عما أمرهم الله بكتانه فيجب عليهم فيه الكتان فان في الاسرار الالهية ما لم يؤمروا
بتبليغه بل بكتانه وهو داخل في الأمانة وما خيرهم الله في تبليغه فلا يجب عليهم فيه شيء فابلاغهم عن الله تعالى
ثلاثة أقسام كما علمت (قوله بفعل شيء) المراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد (قوله أو كراهة) المراد
بها ما يشمل خلاف الاولى على القول بأنه غير هافلا تصدر عنهم معصية صغيرة كانت أو كبيرة قبل البعثة أو
بعدها * لا يقال ان ما قبل البعثة لا يوصف بكونه معصية * لا نقول هو صورة معصية وهي مستحيلة عليهم فان
قيل انه ثبت أنه ﷺ توضحاً مرة ومرتين مرتين وانه بال وشرب قائماً وهي كلها خلاف الاولى
أجيب بأنه صدر منه ذلك للتشريع أي ليعين ان النهي ضعيف لا شديد (قوله وكتان شيء) عمداً كان
أو سهواً وان كان الكتان عمداً داخل في الخيانة (قوله عدم مطابقة الخبر) أي نسبة الخبر لما في نفس
الامر أي للنسبة التي في نفس الامر أي عدم مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الواقعية (قوله من الاعراض
البشرية) أي الاحوال التي تصيب البشر وهم بنو آدم سموا بذلك لبدو بشرتهم أي ظاهر جلدهم
(قوله ونحوه) كالجوع وكوقع له ﷺ ولا ينافي ذلك قوله ﷺ أنا أبيت عند ربّي يطعمني ويسقيني
أي يخلق في قوة الطاعم والشارب أو يطعمني ويسقيني من طعام الجنة وشرابها لانه كان يحصل
له ذلك تارة ولا يحصل له أخرى فيجوع لاجل الأسى به ﷺ ومعنى قوله عند ربّي أي ملاحظاً
جلال ربّي وقلبي متعلق به أو في كنف ربّي وحفظه فالعندية مجازية (قوله فاحترز بالاعراض
عن صفات الالهية) أي لان الاعراض خاصة بصفات الحوادث وأما صفاته تعالى فلا تسمى اعراضاً
(قوله قبحهم الله) بالتشديد والتخفيف والمناسب هنا الاول (قوله في قولهم بالاتحاد) أي اتحاد جزء الاله
وهو العلم بجسد عيسى عليه السلام ويعبرون عن ذلك بقولهم اتحاد اللاهوت بالناسوت ومرداهم باللاهوت
الاله أي بعضه وبالناسوت جسده عيسى عليه الصلاة والسلام وتقدم تمام الكلام على ذلك (قوله عن
صفات الملائكة) كعدم الذكورة والانوثة فلا يجوز على الرسل الاتصاف بذلك وكذا عدم الاكل والشرب
والنكاح فان ذلك لا يجب في حقهم خلافاً لجهة العرب الذين يزعمون ان الرسول لا يكون الا بصفة
الملكية فلا يأكل ولا يشرب ولا ينكح (قوله احترازاً عما نهى عنه كالكذب والكفر) فيه نظر لان
الاحتراز عن ذلك مستفاد من الأمانة والصدق اذا انتفاء الكذب معلوم من الصدق وانتفاء الكفر ونحوه
من الأمانة فيصير في الكلام حيث تدكر ارفالا حسن أن يقال احترازاً عن عدم كمال العقل والذكاء والفتنة
وقوة الرأي وعدم السلامة من كل ما ينفر كدناءة الآباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة
كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور الخلة بالمرودة كالاكل على طريق والحرف الدنيئة كالجمامة وكل
ما يخل بحكمة البعثة من أداء الشرائع وقبول الامة (قوله النكاح) ولا يجوز عليهم الاحتلام الصادر من
الشیطان وأما خروج النبي لامن الشيطان بل من امتلاء الالوهية مثلاً فجاء عليهم ومثلهم في ذلك كل من
ورث مقامهم من أمهم وكان الاولى أن يقول كالنكاح الخ فان نحو المرض لا ينحصر فيما ذكر (قوله ولم
يصدقوا) أي بأن كذبوا أي قالوا ما لا يوافق الواقع سواء وافق الاعتقاد أم لا وانما قلنا المراد بعدم الصدق
الكذب ولم نحمله على ما يشمل الكذب والواسطة على مذهب المعتزلة لعدم محبة الملازمة حيث اذا لازم من
عدم الصدق على هذا القول الكذب لشموله ما وافق الواقع وخالف الاعتقاد فان ذلك ليس بصدق

كالكذب والكفر ونحو ذلك وقوله في مراتبهم أي منازلهم العلية ثم مثل ذلك بالامراض ونحوها ونحو المرض النكاح والاكل والشرب
(ص) وأما برهان وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام فلانهم لم يصدقوا لازم الكذب في خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة

ولا كذب ولا يلزم على تقدير كون خبر الرسول من هذا القبيل كذب خبره تعالى اذ تصديق الله انما هو باعتبار الواقع وهذا قياس استثنائي ذكر شرطيه وحذف استثنائيه القائلة لكن الكذب باطل فبطل المقدم وهو عدم الصدق فثبت نقيضه وهو الصدق اذ لا واسطة بينهما على الصحيح وهو المطلوب وقوله لازم الكذب في خبره أي الحكمة في المنزل منزلة الخبر الحقيقي وقوله لتصديقه تعالى لهم أي اخباره عن صدقهم فيما أخبروا به من كونهم سلامباغين عنه اذ التصديق الاخبار عن الصدق وهذا دليل على الملازمة في الشرطية ونظير ذلك ما اذا ادعى شخص انه رسول الملك ولم يصدق المرسل اليهم بل قالوا ما دليلك على أن الملك أرسلك فيقول دليلي أن الملك يخالف عادته بأن يقوم ويقعد ثلاث مرات ثم يجتمع الجميع عند الملك فيطلب منه الرسول ذلك فيقوم ويقعد ففعله ذلك دليل على أنه أرسله كأنه قال صدق هذا الرسول فيما بلغه عنى فالمعجزة التي بظهرها الله على أيدي الرسول كقيام الملك وقعوده وهذا الكلام مبني على القول بأن مدلول المعجزة الاخبار عن صدق الرسل حتى يلزم على تقدير عدم الرسالة في نفس الامر كذبه تعالى في خبره أما على القول بأن مدلولها انشاء وهو طلب تبليغ الرسالة فلا يلزم على تقدير عدم الرسالة في نفس الامر الكذب في خبره تعالى لان الصدق والكذب من أوصاف الخبر لا الانشاء بل اللازم حيث وجود الدليل بدون مدلوله (قوله النازلة منزلة قوله الخ) ظاهره يقتضي ان دلالة المعجزة على الصدق وضعية لانه نزها منزلة القول وهو انما يدل بالوضع ويحتمل انه أراد أن دلالتها عقلية أي انها تدل عقلا على صدق الآتي بها لان الله تعالى ما وجد ذلك الخارق على يد الرسول الامر بداء تصديقه به ورد ذلك بأن ذلك ليس بلازم عقلا لان إيجاد الله ذلك الخارق لا يدل عقلا على كونه أراد به تصديق الرسول وانما يدل عقلا على كونه تعالى أراد وقوع ذلك الخارق مجردا عن ارادة التصديق والصحيح كما مر أن دلالتها عادية لا يقال الامر العادي يجوز تخلفه عن المعجزة لا بالقول عدم حواجز التخلف لا ينافي كون ذلك الامر عاديا بل يجوز أن يكون مقطوعا به بحسب العادة ويجوز تخلفه عقلا اذ لا يلزم من قطع العادة بوجوب شيء عدم جواز تخلفه عقلا ألا ترى ان كون الجبل حجرا أمر عادي ولا يلزم من قطع العادة بوجوب ذلك له عدم جواز تخلفه عقلا بل يجوز عقلا أن يكون ذهباً بمعنى ان الله تعالى لو خلقه ذهباً من أول الأمر لم يلزم عليه فساد وكذا ما نحن فيه فالويل جعل المولى المعجزة دليلا على الصدق لم يلزم عليه فساد فلا يلزم من جواز التخلف عقلا كون اللازم عقليا بل يجوز أن يكون عاديا كما علمت (قوله في دعواهم الرسالة وفيما بلغونه الخ) وأما ما عدا ذلك فهو داخل في الامانة كما مر (قوله التي خلقها الله تعالى) اعترض بأنه سيد كرم المعجزات عدم احراق النار لابراهيم عليه السلام والعدم ليس مخلوقا الا أن يجاب بأن المراد بعدم الاحراق برودة النار أو سلامته منها أو نحو ذلك (قوله مقرون بالتحدى) يطلق التحدى على دعوى الرسالة لفظاً وحكماً كتلبسه بمنصب الرسالة فان الخوارق التي ظهرت على يده عليه السلام بعد الرسالة لم تقارن دعواها لكنها قارنت تلبسه بذلك المنصب ويطلق على دعوى كون الخارق دليلا على الصدق وهو الذي يقتضيه كلام الشارح الآتي لكن الاول أولى كما سيأتي ويطلق على طلب المعارضة وعليه فلا يسمى معجزة الا القرآن اذ لم تطلب المعارضة لانه قال تعالى فاتوا بسورة من مثله قل فاتوا بعشر سور مثله قل لئن اجتمعت الاس والجن الآية وهذا أخص من الثاني والثاني أخص من الاول (قوله فالوجاز الكذب في حق الرسل) بأن لم يكن رسلا في نفس الامر (قوله والكذب على الله محال) أي لان خبره تعالى لا يكون الاعلى وفق علمه فيكون صادقا ويكون ضده وهو الكذب مستحيلا وبيانه أن كل عالم يصح أن يخبر على وفق علمه وكل ما صح أن يتصف به جل وعلا وجب له فيكون اتصافه اذا بالخبر على وفق علمه الذي هو معنى الصدق واجبا واذا وجب الصدق استحال ضده وهو الكذب وأيضا لو قبلت ذاته العلية الكذب لكان واجبا له لاستحالة اتصافه جل وعز بجائز فيكون ضده وهو الصدق مستحيلا وذلك باطل للماعلم من وجوب اتصافه

النازلة منزلة قوله صدق عبدي في كل ما يبلغ عنى (ش) هذا هو الدليل على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام في دعواهم الرسالة وفيما بلغونه بعد ذلك إلى الخلق * وحاصل هذا البرهان أن المعجزات التي خلقها الله تعالى على أيدي الرسل وهي أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة تنزل من مولانا جل وعز منزلة قوله تعالى صدق عبدي في كل ما يبلغ عنى فالوجاز الكذب في حق الرسل لجاز الكذب في حق مولانا جل وعز لان تصديق الكاذب كذب والكذب على الله تعالى محال

تعالى يعلم ما لا يتناهى وكون العالم بالشيء يستحيل أن يخبر على وفق علمه الذي هو معنى الصدق معلوم البطلان بالضرورة * فان قلت إنه لا يلزم من كون الخبر على وفق العلم أن يكون صادقا فان الواحد منا قدي خير بخلاف ما علم فلا يلزم العلم من الصدق * قلت الكلام في الخبر المنسوب للولي ولا شك أن ذلك لا يكون الاعلى وفق العلم اذ لو لم يكن على وفقه لزم النقص والنقص عليه تعالى محال وهذا لا ينافي أن الكذب يجمع العلم حق غيره لعدم استحالة النقص عليه (قوله) لانه زيادة ونقص) أي زيادة على ما وقع ونقص عنه وظاهر أن من لوازم الكذب الزيادة والنقص وليس كذلك بل قديكون بغيرهما كأن يخبر عن شيء لم يقع أصلا فكان الاولى أن يقول لانه نقيصة الآن يقال مراده بالزيادة الزيادة على ما في الواقع ونفس الامر أهم من أن يكون بزيادة الفاظ على ما وقع أو نقص عنه أو بغير ذلك ومراده بالنقص النقيصة أي عدم الكمال وهو من عطف اللازم على المزموم لان من أخبر بما لم يقع فهو ناقص وليس المراد به نقص الالفاظ المقابل لزيادتها (قوله) كسبح الماء) أي حين عطشت الصحابة رضى الله عنهم فأمر عليه السلام باحضار ماء فاحضر ووضع يده فيه والاصح أنه إيجاد معدوم بالنسبة للزائد وكون هذا معجزة لا يصح البناء على التفسير الثاني للتحدي أعني دعوى كون الخارق دليلا على الصدق لاعلى الاول أعني دعوى الرسالة لتقدم دعواها على ذلك الخارق (قوله ونحوه) كالشعوذة أي خفة اليد يقال الشعبة ويقال لها أيضا أبو مسلى لانها تسلي الناس على أشغالهم وذلك كما يفعل الحواة وغيرهم من أرباب اللهو وانما كان معتادا لانه مجرد صنعة كل من تعلمه عرفه (قوله وهو ما يتقدم الخ) هذا معناه في الاصطلاح أما في اللغة فهو التأكيد والتأسيس من رهصت الحائط قويته وأسسته (قوله وهو ما يتقدم بعثة الانبياء) أي سواء قام بالنبي أم بغيره كالنور الذي ظهر في جبين عبد الله رضى الله تعالى عنه والد نبينا عليه السلام وكالامور التي كانت تراها أمه رضى الله تعالى عنها حين حملها به عليه السلام (قوله أي لم يدعوها دليلا على صدقهم) يؤخذ منه أن التحدي دعوى الخارق دليلا على الصدق كما صرح به المصنف في شرحه وعليه فلا تخرج الكرامة من تعريف المعجزة الابناء على ما ذكره من أن الولي لا يتحدى بالكرامة وهو أحد قولين في المسئلة والصحيح أنه يجوز أن يدعى الولاية ويتحدى بالكرامة أي يدعيها دليلا على صدقه فيقول أنا ولي الله تعالى وآية ولا يثني أن ينفلق البحر مثلا ويعلم أن نفسه ولي بخلق علم ضروري له بذلك وحينئذ فلا تفرق المعجزة من الكرامة الابدعوى الرسالة فقط وعلى هذا يكون تعريف المعجزة المذكور شاملا للكرامة فان كاد امر خارق للعادة مقرون بالتحدي أي دعوى الخارق دليلا على الصدق فالو فسر التحدي بدعوى الرسالة لكان أولى لخروج الكرامة حينئذ من تعريف المعجزة على كل من القولين المذكورين * والحاصل أن الامر الخارق للعادة ستة أقسام المعجزة وهي المقارن لدعوى الرسالة أي الذي يظهر بعد دعواها وان لم يقل آية صدق هذا الخارق والارهاص وهو ما يظهر قبلها والكرامة وهي ما يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح والمعونة وهي ما يظهر على يد العوام تخليصا لهم من شدة مثلا والاستدراج وهو ما يظهر على يد فاسق خديعة ومكرابه والاهانة وهو ما يظهر على يده تكذيبا له كتفل مسيلة الكذاب في عين أعور فعميت الصحيحة (قوله) واحترز بقوله مع عدم المعارضة الخ) لا يخفى أن هذا مستغنى عنه بقوله خارق فان الخارق الذي أقيم دليلا على الصدق لا يمكن معارضته * واعلم أن عدم المعارضة شرط اذا كان المعارض غيرني أما اذا كان المعارض نبيا فلا يضري كون ذلك الخارق معجزة (قوله وأما برهان الخ) هو قياس استثنائي ذكر شرطية وحذف استثنائية القائلة لكن التالي وهو انقلاب المحرم أو المكروه طاعة باطل فبطل المقدم وهو الحيانة فثبت ضده وهو الامانة ولما كانت الملازمة في الشرطية نظرية يبينها بقوله لان الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم الخ أي فيكون جميع ما يصدر عنهم مأمورا به من الله تعالى وكل ما أمر به تعالى لا يكون الاطاعة لانه لا يأمر بالفحشاء ولم يبين

لانه زيادة ونقص ويتعالى الله عن النقائص وقوله في حد المعجزة أمر يتناول الفعل كسبح الماء مثلا من بين الاصابع وعدم الفعل كعدم احراق النار مثلا لابراهيم عليه الصلاة والسلام واحترز بالخارق من المعتاد فانه يستوى فيه الصادق والكاذب ومن المعتاد السحرو ونحو واحترز بقوله مقرون بالتحدي مما لم يقارنه تحدا كالارهاص وهو ما يتقدم بعثة الانبياء وكرامات الاولياء فانهم لم يتحدثوا بها على أحد أي لم يدعوها دليلا على صدقهم واحترز بقوله مع عدم المعارضة من أن يقول آية صدق كذا فيعارضه من يكذبه بمثل ذلك

(ص) وأما برهان وجوب الامانة لهم عليهم الصلاة والسلام فلانهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لا تقلب المحرم أو المكروه طاعة في حقهم عليهم الصلاة والسلام

بطلان الاستثنائية لظهوره وذلك لان الشارع نهى عن المحرم والمكروه وكل ما نهى عنه لا يصلح أن يكون في حال كونه منهيًا عنه طاعة أي مأمور به لان كون الشيء الواحد منهيًا عنه مأمورًا به من جهة واحدة محال بالضرورة وقد علم من هذا أن بيان الملازمة وبطلان الاستثنائية شرعي فيكون الدليل المذكور شرعيًا لاعتبارها تسميته برهانًا على طريق التسامح لانه لا يسمى برهانًا حقيقة الا ما كانت مقدماته كلها عقلية كبرهان السدق المتقدم فانه عقي بناء على الضعيف من أن دلالة المجزة عقلية ولذا قال في الكبرى ويستحيل عليهم الكذب عقلا والمعاصي شرعا لكان هذا الدليل قويا أشبه بمقدماته عقلية عبر بالبرهان واعترض بعضهم على الملازمة في الشرطية المذكورة بأنه لا يلزم على ما ذكر انقلاب المحرم أو المكروه طاعة اذ لا يلزمنا اتباعهم الا فيما تبين لنا أنهم يبلغونه عن الله تعالى لاني جميع ما يفعلونه ألا ترى أن أفعالهم الجبلية لا يلزمنا اتباعهم فيها ورد بأن المراد أقوالهم وأفعالهم ماعدا الجبلية وما كان غير جلي فنحن متعبدون به عموما كادل عليه الكتاب والسنة والاجماع فلو كان منهيًا عنه لا تقلب طاعته وهو ظاهر (قوله لان الله تعالى أمرنا الخ) ان كان الضمير لهذه الامة ورد عليه أنه لا يلزمنا الاقتداء بغيره عليه السلام كعيسى وموسى فلا يصح قوله بالاقتداء بهم الا أن يجاب بأنه مبني على أن شرع من قبلنا شرع لنا فيما لم يرد عن نبينا فيه شيء أي ما لم يردنا نسخ وهو مذهب المالكية الذين منهم الشارح وقول ضعيف عند الشافعية وان كان لجميع المكلفين من هذه الامة وغيرها على سبيل التوزيع أي كل أمة مأمورة بالاقتداء بنبيها صح ذلك ان ثبت عن الشارع أن شرع الامم السابقة في وجوب الاقتداء بهم كشرعنا ولا يكتفي في ذلك بكون الاصل مساواة الانبياء في الاقتداء بهم لنبينا عليه الصلاة والسلام حتى يثبت خلافه لان المدعى وجوب الاقتداء فلا بد فيه من النقل لأصل الاقتداء حتى يكتفي فيه بالأصل المذكور (قوله في أقوالهم وأفعالهم) أي وتقريراتهم أي سكوتهم على الفعل اذ لا يقرون أحدا على خطأ أو أن مراده بالأفعال ما يشمل التقريرات والمراد بالأفعال ماعدا الجبلية كالقيام والنعوذ والمشي لاننا لم نتعبد بها كما مر (قوله لكانا مأمورين الخ) لا يخفى أن تقريره مخالف لتقرير المصنف لان الملازمة في كلام المصنف بين الخيانة واقلاب المحرم أو المكروه طاعة والشارح جعلها بين الخيانة وكوننا مأمورين بالمحرمات أو المكروهات والخطب يسير لان كوننا مأمورين بما ذكر لازم للانقلاب وقوله وكوننا مأمورين الخ بيان للاستثنائية القائلة لكن كوننا مأمورين بالاقتداء بهم في المحرمات أو المكروهات باطل وقوله لقوله تعالى دليل لها وقوله أما كوننا مأمورين الخ بيان للملازمة في الشرطية وقوله سوى ما ثبت اختصاصهم به فيه اشارة الى أن الاصل عدم الاختصاص وهو كذلك فليس للكلف منا أن يتوقف لاحتمال الاختصاص بل يتبعه عليه الصلاة والسلام في أقواله وأفعاله حتى يثبت أنها من خصائصه عليه السلام والباء في قوله به داخله على المقصور أي سوى ما ثبت أنه مقصور عليهم لا يتعداهم الى أمهم كمنكاح أكثر من أربع حرا ثلثينا عليه السلام (قوله قل ان كنتم تحبون الله) ان كان الخطاب لعموم الامة فالاستدلال بالاية ظاهر وان كان لقوم مخصوصين كما روى عن الحسن أن قوما قالوا يا رسول الله انما يحب الله فانزل الله قل ان كنتم تحبون الله فالاستدلال بهامن جهة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لوجود المعنى المذكور وهو أن محبة تعالى توجب اتباع حبيبه عليه السلام في جميع الامة المخاطبين وغيرهم وكذا يقال في كل خطاب لاول الامة (قوله فقد علم من دين الصحابة) أي طريقهم وعاداتهم وكان الاولى عدم التفريع لان هذا دليل بان معطوف على قوله كتاب الله تعالى كأنه قال كتاب الله تعالى وفعل الصحابة (قوله دون توقف) أي متى أمرهم بفعل شيء امتثاوه وهذا بالنظر للغالب والافتقار منهم للتوقف كما وقع في غزوة الفتح حين أمرهم بالفطر في رمضان فاستمروا على الامتناع فتناول القدح وشرب فشربوا وكما وقع في غزوة الحديبية أنه

لان الله تعالى قد أمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم ولا يأمر الله بفعل محرم ولا مكروه وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث (ش) أي الدليل على وجوب الامانة للرسول أنهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لكانا مأمورين بالاقتداء بهم فيه وكوننا مأمورين بالمحرمات أو المكروهات لا يصح شرعا لقوله تعالى قل ان الله لا يأمر بالفضحشاء فيكون فعلهم كذلك لا يقع وأما كوننا مأمورين بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم سوى ما ثبت اختصاصهم به فدليله كتاب الله تعالى قال تعالى في حق نبينا محمد عليه السلام قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وقال تعالى واتبعوه لعلمكم تهتدون وقال تعالى ورجعني وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الى غير ذلك فقد علم من دين الصحابة ضرورة اتباعه عليه السلام دون توقف

ﷺ أمرهم بالبحر فلم ينحروا الا بعد فعله ﷺ وذلك انه ﷺ قال لهم قوموا فانحروا واحلقوا
 قال الراوى فوالله ما قام منهم أحد حتى قال ذلك ثلاث مرات فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة رضى
 الله عنها فاذكر لها ما لقي من الناس فقالت أم سلمة يابني الله أحب ذلك أخرج ولا تكلم أحدا حتى تفعل
 ذلك فخرج فبحر بيده ودعا حالقه فاماراً وأذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم
 يقتل بعضا كما في البخارى واعتنروا عن توقفهم باوجه منها انهم حلوا الامر على النذب وقيل انهم
 بهتهم ضرورة الحال فاستغرقوا في التفكير فيما وقع لهم في تلك الغزوة من المشقة وذلك أنه ﷺ
 قدم هو وأصحابه معتمرين ونزلوا بأقصى الحديبية فنعمهم المشركون من دخول مكة فارسل ﷺ
 عثمان بن عفان بكتاب لاشراف قريش يعلمهم أنه انما قدم معتمر الامم فاصمموا على أن لا يدخل
 مكة هذا العام ثم رعى رجل من أحد الفريقين الآخر فكانت معاركة بالنبل والحجارة فامسك رسول
 الله ﷺ بعضهم وأمسك الكفار عثمان فاشاع ابليس أنهم قتله ورفع به صوته فقال رسول الله
 ﷺ لا تبرح حتى نناجزهم الحرب أى نجعل قتالهم ودعا الناس تحت الشجرة للبيعة على الموت
 أو على أن لا يفروا وقت الحرب فبايعوه على ذلك فلما سمع المشركون بالبيعة خافوا فرسلا رجلا
 منهم يعتذر بأن أصحابه حبسوا وان القتال لم يقع الا من سفهاهم وطلب أن يبعث اليهم من أسرنهم فقال
 ﷺ انى غير منسلهم حتى ترسلوا أصحابى فقال ذلك الرجل أنصفتنا فبعث الى قريش فارسلوا
 عثمان وجاعة من المسلمين ووقع الصلح بين النبي ﷺ وبين ذلك الرجل على شروط وهى ان
 يوضع الحرب بينهم عشرين سنة وأن يؤمن بعضهم بعضا وان يرجع عنهم عامهم هذا وياتى معتمرا في العام
 القابل وان يرد اليهم من جاء منهم وأسلم وأن من جاء ممن تبعه لم يردوه اليه وكتب لهم على بن أبى طالب
 بذلك كتابا فكره المسلمون هذه الشروط وقالوا يا رسول الله أتكتب اننا نرد ولا يردون قال نعم ان من
 ذهب منا اليهم فأبعده الله ومن جاء منهم وأسلم الله لينافسيه جعل الله له فرجا ومخرجا بعد الصلح قال ﷺ
 لصحبه قوموا فانحروا وكرر ذلك ثلاثا فلم يقوموا فدخل على أم سلمة فقال هلك المسلمون أمرتهم أن يحلقوا
 وينحروا فلم يفعلوا فقالت له يا رسول الله لانهم فانه شق عليهم هذا الصلح بغير فتح أخرج فانحروا الى آخر
 ما تقدم وجواز الصلح بشرط ردم من جاء مسلما منسوخا عند أبى حنيفة وقال باقى الأئمة غير منسوخ فيصح
 شرط رد ذكر بالغ عاقل لا امرأة (قوله وهو) أى ما ذكر من الآيات وما علم من دين الصحابة الخ دليل
 قطعى الخ ويحتمل أن الضمير لا يتبع الصحابة ﷺ من غير توقف (قوله وان أفعالهم) أى
 الرسل اذ لافرق في ذلك بين نبينا ﷺ وبينهم عليهم أفضل الصلاة والسلام فلا يرد أن المناسب
 لما قبله أن يقول لان أفعاله بالافراد (قوله وأقل ذلك) أى التقرب المفهوم من قوله قرب (قوله وناهيك
 الخ) يستعمل اسم فاعل بمعنى كافيك ومصدر بمعنى حسبك قال يس وهو المراد هنا اه والظاهر أنه
 يصح ارادة الاول أيضا وعرض كلام الشارح بان قوله وناهيك به منزلة ينافى قوله سابقا وأقله أن يقصدوا به
 التعليم فان ذلك يقتضى انه قليل وهذا يقتضى انه عظيم وأجيب بأنه لا منافاة لان الاول بحسب الكم أى العدد
 اذ الفعل الواحد قد يشتمل على قرب متعددة كالاكل فانه يقصد به التشبع واقامة البنية والتقوى
 على العبادة وغير ذلك ولانك ان قصد التشريع للغير قابل بالنسبة لغيره من تلك القرب والثاني بحسب
 الكيف كما تقرر وقوله منزلة أى رتبة اذ رتبة التعاليم اعظم رتبة (قوله لولم يبلغوا لكتماوا) هذا قياس
 استثنائى حذف استثنائيته القائلة لكن كتمانهم باطل وقوله ولو كتموا دليل تلك الاستثنائية وهو قياس
 استثنائى أيضا حذف استثنائيته القائلة لكن كوننا مأمورين بالاقتداء بهم في ذلك باطل ذكر دليلها بقوله
 والله تعالى لا يأمر الخ ولا يخفى أن هذا التقرير مناسب لتقريره هو للدليل السابق حيث جعل الملازمة

على عصمته من جميع المعاصي والمكروهات
 وان أفعالهم عليهم الصلاة والسلام دائرة
 بين الواجب والمندوب والمباح وهذا بحسب
 النظر الى الفعل من حيث ذاته وأما بالنظر
 اليه من حيث عوارضه فالحق ان أفعالهم دائرة
 بين الواجب والمندوب لان المباح لا يقع منهم
 الا على وجه يكون قربا وأقل ذلك أن
 يقصدوا به التشريع للغير وذلك من باب
 التعليم وناهيك به منزلة وقوله وهذا بعينه هو
 برهان وجوب الثالث أراد بالثالث التبليغ
 وذلك لانهم لولم يبلغوا لكتماوا ولو كتموا لكتماوا
 مأمورين بالاقتداء بهم في الكتمان والكتمان
 محرم ملعون فاعله والله تعالى لا يأمر بمحرم ولا
 مكروه فدل عليه منهم وهذا معنى قوله وهذا بعينه هو
 برهان وجوب الثالث

بين الخيانة وكوننا مأمورين بالاقتداء بهم في المحرمات والمكروهات والمناسب لتقرير المصنف أن يقال لو خانوا بكتان شئ مما أمروا بقبليغه لا قلب الكتان طاعة لانا مأمورون بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم ولا يأمر تعالى بمحرم ولا مكروه لكن كون الكتان طاعة باطل لانه محرم باجتماع ملعون فاعله اذا علمت هذا تعلم أن المراد بقول المصنف وهذا بعينه الخ المماثلة في التقرير فقط لا المماثلة في الذات لان هذا الدليل مغاير للدليل السابق من وجهين الاول أن مقدم شرطية الاول وتاليها أعم من مقدم شرطية الثاني وتاليها وذلك ان مقدم شرطية الاول لو خانوا بفعل محرم أو مكروه ومقدم شرطية الثاني لو كتموا والخيانة أعم من الكتان اذ يلزم من الكتان الخيانة دون العكس وتالي شرطية الاول كون المحرم أو المكروه طاعة وتالي شرطية الثاني كون الكتان طاعة ولا يخفى أن الاول أعم من الثاني الوجه الثاني ان نتيجة الاول وهي لم يخونوا أخص من نتيجة الثاني وهي لم يكتموا اذ كلما صدق لاخيانة صدق لا كتمان وليس كذا صدق لا كتمان صدق لاخيانة واذا تغير الدليلان فما ذكر لم يكن أحدهما عين الآخرة فقله بعينه أي في التقرير فقط كما سبق وكذا يقال في العينة على تقرير الشارح السابق (قوله وأما دليل جواز الخ) عبر بالدليل دون البرهان وان كانت مقدما عقلية لمجرد التفتن (قوله الاعراض البشرية) أل فيها للعهد والمعهود ما تقدم وهي التي لا تؤدي الى نقص شرعا أما التي تؤدي الى نقص شرعا كالمحرمات والمكروهات أو عرفا كالجذام والبرص ونحوهما من كل منفرف متعنة في حقهم أما امتناع الاول فدليله مأمور وهو دليل الامانة أي العصمة وأما امتناع الثانية فدليله أن فيها تنفيرا وذلك يخل بحكمة الرسالة وهي تبليغ الشرائع (قوله فمشاهدة وقوعها بهم) من اضافة الصفة للموصوف أي فوق وقوعها بهم أي وجودها بعدم المشاهدة وهذا اشارة الى قياس اقترائي من الشكل الاول حذف كبراه وكيفية تركيبه أن تقول الاعراض البشرية شهود ووقوعها بهم وكل مشاهد الوقوع جائز فالاعراض البشرية جائزة وبيان الكبرى أن الوقوع يستلزم الجواز والصغرى ضرورة ويحتمل تقريره استثنائيا بان تقول لولم تجز الاعراض البشرية في حقهم لما وقعت بهم لان ما لا يجوز لا يقع لكن التالي باطل لمشاهدة وقوعها بهم فبطل المقدم وهو عدم جواز الاعراض البشرية فثبت نقيضه وهو جواز وقوعها بهم وهو المطلوب (قوله اما التعظيم أجورهم) * فان قلت ان المولى يجوز أن يعظم أجورهم بدون وقوع تلك الاعراض كالمرض * قلت لا يستل عميا يفعل فذلك لحكمة لان علمها (قوله أوللتشريع) أوفى كلامه مانعة خلو تجوز الجمع وقوله أوللتسلي أي التصبر أي تصبر غيرهم من الامم عن الدنيا بضم الدال وكسرهما والمراد بها هنا الاموال وتوابعها كالجواهر والفخر والافقة بحيث يجدون الراحة واللذة عند فقدها أما في قوله وعدم رضاه بها دار جزاء فالمراد بها ما بين السماء والارض أو جلة العالم وقوله والتنبه أي تنبيه غيرهم أي جعله متنبها أي متقيظا لخسة أي حقارة قدرها وقوله باعتبار أحوالهم متعلق بكل من التسلي والتنبه والمراد بالاعتبار حينئذ التفكير والنظر والملاحظة أي يتسلي ويتنبه لما ذكر بسبب ملاحظته لاحوالهم من مقاساتهم لشدائدها مع أنهم أحباؤه وتعالى وأصفياءه وقرشيتنا انه متعلق بقوله وعدم رضاه والمراد بعدم الرضا الكراهية أي ان الله تعالى يكره أن تكون دار جزاء لهم وكراهته لذلك متفاوتة باعتبار أحوالهم أي مقاماتهم ومراتبهم فمن كانت مرتبته عالية كرهها له كراهة شديدة ومن كانت مرتبته سافلة كرهها له كراهة غير شديدة وكذا فالكرهية متفاوتة باعتبار أي بحسب تفاوت أحوالهم عليهم الصلاة والسلام ويصح أن يكون متعلقا بكل من الافعال الاربعة على وجه التنازع (قوله لمن عاصرهم) جواب عما يقال ان لم نشاهد ذلك فكيف يقول المصنف فمشاهدة وقوعها بهم المحو يمكن أن يكون مراده بالمشاهدة ما يشمل المشاهدة حكما كالبلوغ بالتواتر المذكور (قوله وليس بعدا حيار) أي أو التواتر فالاول راجع لمن شاهد والثاني لمن لم يشهد (قوله لانهم عليهم الصلاة والسلام

(ص) وأما دليل جواز الاعراض البشرية عليهم فمشاهدة وقوعها بهم لتعظيم أجورهم أوللتشريع أوللتسلي عن الدنيا والتنبه لخسة قدرها عند الله تعالى وعدم رضاه تعالى بهادار جزاء لانبيائه وأوليائه باعتبار أحوالهم فيها عليهم الصلاة والسلام (ش) يعني ان دليل جواز الاعراض البشرية على الرسل عليهم الصلاة والسلام فمشاهدة وقوعها بهم لمن عاصرهم وبلوغ ذلك بالتواتر لغيره وليس بعد العيان بيان لانهم عليهم الصلاة والسلام

مرضوا أو كانوا شرابا أو تزوجوا بين فوائده وقوع الاعراض البشرية بهم فمن ذلك تعظيم أجرهم في مرضهم وأذية الخلق لهم ولهذا قال ﷺ أشدكم بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وذلك بعدل الله واختياره والافهوقادر

(١٢١)

على ائصال ذلك اليهم دون واسطة ومن الفوائد تشريع الاحكام كما عرفنا أحكام السهو في الصلاة من سهو نبينا ومولانا محمد ﷺ وكيف تؤدي الصلاة في المرض والخوف من فعله ﷺ عند ذلك ولا يقال أن ذلك يحصل بقوله ﷺ لانه يقال في الجواب لو بينه ﷺ بالقول لكان الذي نزل به السهو أو المرض يتكلف خلاف ذلك لانه يقول لو بينه ﷺ في المرض فصلى جالسا ونحو هذا وهذا ما ظهر للؤلؤف ومن فوائدها أيضا التسلي عن الدنيا أي التصبر ووجود اللذة والراحة عند فقدها ومن فوائدها التنبيه لحسن قدر الدنيا عند الله بما يراه العاقل من مقاساة هؤلاء السادة الكرام خيرة الله تعالى من خلقه لشدائدها وأعراضهم عنها وعن زخرفها الذي

مرضوا) تعليل لوقوع مطلق الاعراض بهم أي الدليل على وقوع مطلق الاعراض بهم أنهم مرضوا الخ لان ثبوت الجزئي يدل على ثبوت الكل * واعلم أن المصاب بتلك الاعراض ظواهرهم فقط أما باطنهم فلا تصيبها ولا تمنع تعلقها بالرب سبحانه وتعالى (قوله أشدكم بلاء الانبياء) أي مصيبة وامتحان الانبياء لما خصوا به من زيادة قوة النفس ولان نعم الله عليهم أكثر والبلاء في مقابلة النعم فمن كانت نعم الله عليه أكثر كان بلاءه أشد ولذا ضعف حد الحر على العبد وكان على النبي ﷺ من التشديدات في التكليف ما لم يكن على غيره وقوله ثم الاولياء أتى بهم التي للتراخي لان رتبتهم بعيدة عن رتبة الانبياء * وسبب صبرهم أنهم تارة يلاحظون ثواب الله فيئسون ألم البلاء وتارة يلاحظون عظمة المولى وجلاله وكما له فيسترقون في مشاهدة ذلك فلا يشعرون بالآلم والمراد بالاولياء الاكابر منهم لاجل أن يغايروا قوله ثم الامثل فالامثل اذ بعض الامثل أولياء أيضا والامثل بمعنى الافضل والاقترب الى الخير وأما مثل القوم خيارهم قال القسيري فكل أحد ليس أهلا للبلاء اذ البلاء للاولياء فاما الاجانب فيتجاوز عنهم ويحلى سبيلهم لالكرامتهم ولكن لحقارة قدرهم وروى أنه ﷺ أراد أن ينزج بامرأة جميلة فقبل أنها لم تعرض فأعرض عنها وتزوج عمار بن ياسر امرأة فلم تعرض فطلقها (قوله وذلك) أي وقوع المرض وأذية الخلق بعدله والعدل تصرف المالك في ملكه (قوله والا) أي والاقتل أنه واقع بعدله واختياره بل لعله فلا يصح لان الله تعالى قال الخ فهو تعليل لمحدوف (قوله ولا يقال ان ذلك يحصل بقوله ﷺ) أي فلا فائدة في وقوع الاعراض وحاصل الجواب ان دلالة الفعل أقوى من دلالة القول لانه قد يعتقد المكلف في القول الترخيص فيخاله ويرتكب المشقة كان يعيد الصلاة في السهو ويصلي قائما في المرض فقوله يتكلف خلاف ذلك أي بان يعيد الساهی صلاته من أولها ولا يقتصر على السجود ويصلي المريض قائما وان حصل له المرض الشديد بخلاف ما اذا فعل ذلك ﷺ فانه لا يعدل أحد عن فعله ﷺ بعد رؤيته أو ثبوته بما ثبت به اذ لا يفعل ﷺ لنفسه الا الافضل (قوله لانه يقول لو بينه الخ) يحتمل أن تكون لو شرطية وجوابها محدوف أولو بينه بالفعل لكان ادعى الى امتثالنا لما تقدم أن دلالة الفعل أقوى من دلالة القول لكن لم يبينه بالفعل فلم يكن ادعى الى ذلك فهو قياس استثنائي وفيه نظر لان استثناء نقيض المقدم ممتنع لما تقرر في المنطق ان استثناء نقيض المقدم لا ينتج نقيض التالي وأجاب شيخنا بان محل امتناع ذلك اذا كان القياس للاستدلال أما اذا كان للتعليل كماها فلا يمتنع (قوله بما يراه) أي بسبب ما يراه وقوله لشدائدها متعلق بمقاساة وقوله واعراضهم معطوف على مقاساة وقوله اعراض مفعول مطلق والمراد بالحق المشتغلون بتحصيل الدنيا الممرضون عن الآخرة ولولا هم لخربت الدنيا وليس المراد بهم من عندهم سوء خلق وقوله والنجاسة من عطف الخاص على العام وقوله كن في الدنيا هذا خطاب لابن عمر والمراد ما يعمه وغيره وقوله كاذك غريب أي كسافر قدم بلدا لا مسكن له فيها وأهل فقاسى الذل والمسكنة في غربته وتعاق قلبه بالرجوع الى وطنه ولو كان الغريب قد يقيم في بلاد الغربة أضرب عنه بقوله أو عابرسبيل أي بل كن مثل المار في الطريق لاجل أن يصل الى بلده ويبنو بينها فاوز مهلكة فهل له أن يقيم لحظة زاد الترمذي وعد نفسك من أهل القصور وبلغ رسول الله ﷺ ان أسامة بن زيد اشترى جارية الى شورف صاريه قال ألا تهجسون من أسامة المشتري الى شهر والله ان أسامة لطيريل الامل ثم قال ﷺ والله ما رفعت قدى فظننت أن أضعمها حتى أقبض ولا فتحت عيني وظننت أني اغمضها حتى

(١٦ - شرقاوى)

غركثيرا من الحق اعراض العقل عن الحيفة والنجاسة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام

الدنيا حيفة قدره ولم يأخذوا عليهم الصلاة والسلام منها الا شبر زاد المسافر المستجمل ولهذا قال عليه الصلاة والسلام كن في الدنيا كأنك غريب أو عابرسبيل وقال عليه السلام لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة

أقبض ولا لقمتم لقمة وظننت أن أسيعها حتى أقبض والذي بيده انما توعدون لآت وما أنتم بمجزين وأخرج أبو نعيم عن أبي هريرة قال جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله مالي لأحب الموت قال ألك مال قال نعم قال قدمه فان قلب المؤمن مع ماله ان قدمه أحب أن يلحق به وان أخره أحب أن يتأخر عنه (قوله ماسقى الكافر منها جرعة ماء) بثلاث الجيم أى غرفة أى لو كان لها أدنى قدر مامتع الكافر فيها أدنى تمتع (واعلم) ان الذم الوارد في الدنيا انما هو في الدنيا الشاغلة عن الله تعالى أما غيرها فلا قال ﷺ نعمت الدنيا مطية المؤمن بها يصل إلى الخير وبها ينجو من الشر ولا يعارض ذلك قوله ﷺ الدنيا ملعونة ملعون من فيها الا ذكر الله وما والاه أى من التسبيح والتحميد وعلم أو متعلما لجل ذلك على الدنيا الشاغلة كما مر فالدنيا ليست بمدحمة لذاتها ولا مذمومة لذاتها ولز مخشري في ذمها

صفت الدنيا لا ولاد الزنا * ولمن يحسن ضرباً أو غنا

وهي للحر مخاض كدر * غبن الحر لعمري غنا

والمراد بالحر مذهب الاخلاق حسن الفعال طيب الاصول وهو المراد أيضاً بقول الشاعر

سألت الناس عن خل وفي * فقالوا مالي هذا سبيل

تمسك ان ظفرت بذيل حر * فان الحر في الدنيا قليل

وبقول الشافعي رضي الله عنه الحر من راعى وداد لحظه وانتهى لمن أفاده لفظه والشيء من اذا ارتفع جفا أقاربه وأنكر معارفه ونسى فضل معلمه (قوله وابان) أى أظهر به (قوله ويجمع معاني هذه العقائد) الاضافة بيانية ان أريد بالعقائد المعتقدات أى معاني هي العقائد فان أريد بها الالفاظ الدالة عليها وهي الجمل المتقدمة كقولك الله موجود الله قادر الله مرید كانت حقيقة أى معاني للعقائد وقوله كلها يصح فيه النصب على أنه تأكيد للمعاني والجبر على أنه تأكيد للعقائد وقوله قول لا إله إلا الله فاعل يجمع على حذف مضاف أى معنى قول لا إله إلا الله كما قرره الشارح لان الجامع لما ذكر هو المعنى لا اللفظ واطافة قول بمعنى مقول لما بعده للبيان أى مقول هو لا إله إلا الله ودلالته على تلك العقائد دلالة التزام كما سيأتي ولا ينافيه التعبير بقوله يجمع لان الملزوم بالنظر الى دلالة على اللوازم المتعددة يصح وصفه بجمعه لها * ثم اعلم ان الخبر في لا إله إلا الله محذوف قدره بعضهم بقوله موجود وبعضهم بقوله ممكن وعلى أشكال أما على الاول فلانه يصير المعنى لا إله موجود إلا الله وهل ذلك إلا مستحيل أو ممكن كل محتمل والمقصود الاول وأما على الثاني فلانه يصير المعنى لا إله يمكن إلا الله فانه ممكن وهل هو موجود أو لا لا يستفاد ذلك فلا يدل الكلام حينئذ على وجوده تعالى واختار بعضهم هذا وجهه بأن وجوده تعالى مسلم الثبوت والقصد من الجلة انما هو نفي إمكان الوجود لغيره تعالى (قوله فعنى لا إله إلا الله) تفرع على ما قبله لانه يلزم من كون معنى الألوهية استغناء الاله عن كل ماسواه ان معنى الاله المستغنى عن كل ماسواه فيكون معنى لا إله إلا الله لا مستغنى عن كل ماسواه الخ لان الاله مشتق من الألوهية ويلزم من معرفة المشتق منه معرفة المشتق فيلزم أن معنى التركيب الذى وقع فيه المشتق ما ذكرتم المشهور ان معنى الاله المعبود بحق ومعنى الألوهية المعبودية بحق أى كون الاله معبوداً بحق ويلزم من كونه معبوداً بحق أنه مستغنى عن كل ماسواه مفتقر اليه كل ماعداه وحينئذ يكون معنى لا إله إلا الله المطابق لمعبود بحق إلا الله ويلزم من ذلك أنه لا مستغنى عن كل ماسواه إلا الله فاذا ذكره المصنف من التفسير تفسيرا باللازم ولم يفسر ذلك بالمعنى المطابق لان اندراج العقائد في المعنى الاتزامي المذكور أظهر منه في المعنى المطابق (قوله لا مستغنى) بفتح الباء في كثير من النسخ وفيه أن ذلك شبيه بالمضاف فحقه الصب كفا في بعض النسخ الآن يقال انه جار على طريقة البغداديين الذين

ماسقى الكافر منها جرعة ماء فاذا نظر العاقل في أحوال الانبياء عليهم الصلاة والسلام في الدنيا علم انها لا قدر لها عند الله اذ لو كان لها قدر عنده لما حى منها أنبياءه ورسله وخاصة خلقه وأشرفهم وبسطها على الكفار والفجار ولو كانت دار جزاء لجعلهم فيها لانهم أكثر الخلق عبادة وأشد هم طاعة هذا آخر ما يجب على المكلف معرفته وما بعده من زيادة خير وعلم كمل الشيخ به القائمة وأبان به فضل هذه الكلمة المشرفة التي هي كلمة التوحيد فقال (ص) ويجمع معاني هذه العقائد كلها قول لا إله إلا الله محمد رسول الله اذ معنى الألوهية استغناء الاله عن كل ماسواه وافتنار كل ماسواه اليه فعنى لا إله إلا الله لا مستغنى عن كل ماسواه ومفتقر اليه

كل ما عداه (الاله تعالى) (ش) أى معنى هذه العقائد يندرج تحت معنى لا إله (١٢٣) إلا الله وبين ذلك بتفسير معنى

الالهية غير مركب
وان معناها استغناء الاله
عن كل ما سواه واقتدار
كل ما سواه اليه ثم بين
معناها مركبا بقوله
فعنى لا إله إلا الله الى
آخرها وهو كلام ظاهر
(ص) وأما استغناؤه
جل وعز عن كل ما سواه
فهو يوجب له تعالى
الوجود والقدم والبقاء
ومخالفة للحوادث
والقيام بنفسه والتزه
عن النقائص ويدخل
في ذلك وجوب السمع
له تعالى والبصر والكلام
اذ لو لم تجب له هذه
الصفات لكان محتاجا
الى المحدث أو المحل أو من
يدفع عنه النقائص
(ش) لماذا ذكر أن معنى
الالهية التي انفرد بها
مولانا جل وعز تشمل
على معنيين احدهما
استغناؤه جل وعز عن
كل ما سواه والثاني
افتقار كل ما سواه اليه
جل وعز أخذ يذ كر
ما يندرج من عقائد
الايمان تحت المسعى
الاول ثم يذ كر ما يندرج
تحت المعنى الثاني فذكر
انه يندرج تحت المعنى
الاول الوجود وما ذ كر
معه وقوله ويدخل في
ذلك أى في نزاهة تعالى عن النقائص وجوب ما ذ كر من الصفات

يجري الشبيه بالمضاف مجرى المفرد في ترك تنوينه أو يقال ان قوله عن كل ما سواه متعلق بمحذوف أى
لا مستغنى يستغنى عن كل ما سواه وليس متعلقا بقوله لا مستغنى حتى يكون شبيها بالمضاف وقوله مفتقرا
بالنصب أو الرفع لا البناء لعدم تكرار لا (قوله كل ما عداه) عدل عن كل ما سواه مع أن معناها واحد فرارا
من قبح التكرار ولجود التفتن (قوله وبين ذلك الخ) أى الاندراج بتفسير معنى الالهية غير مركب
أى مفردا على حدته غير مضموم للذات حالة كونها مدلولي لفظ واحد وقوله ثم بين معناها مركبا أى حال
كون معناها مضموما للذات مدلولي لفظ واحد وهو الاله اذ معناه ذات ثبت لها الالهية ولا يخفى أن تفسير
المشتق يستلزم تفسير المشتق منه فاذا فسر الاله بأنه الذى يستغنى عن كل ما سواه الخ فقد فسر الالهية
بالاستغناء فليس مراده بالافراد والتركيب معناها الاصطلاحى اذ ليس هنا الا الالهية والاله وكلاهما
مفرد اصطلاحيا الا ان معنى الاول الوصف فقط والثاني الذات والوصف ومعلوم انه لم يفسر الاله وحده بل
في ضمن تفسير لا اله الا الله (قوله أما استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه) انما قدم الاستغناء على الافتقار
لان الاول وصفه تعالى والثاني وصف فعله والسر في تعبيره تارة بيجب وتارة بيوخذ ان العقيدة ان كانت من
قبيل الواجب يعبر فيها بيجب تنبيها على وجوبها وعلى ان ضدها مستحيل وان كانت من قبيل الجائز
يعبر فيها بيوخذ غير مقيد بالوجوب * فان قلت ان عقيدة الوجود تؤخذ من الكلمة المشرفة اذ التقدير
لا اله في الوجود أو موجودا لا الله فيؤخذ من الاستئناس الضمير في الخبر انه موجود فما الموجب الى أخذه
من الاستغناء * قلت المأخوذ من الاستئناس مطلق الوجود والمأخوذ من الاستغناء وجوبه لله تعالى
(قوله والقدم والبقاء) في ذ كرهما بعد الوجود تصريح بما علم التزاما لما صرنا يلزم من وجوب الوجود
وجوب القدم والبقاء (قوله والقيام بنفسه) اعترض بأنه يلزم على جعل الاستغناء مستلزما للقيام بالنفس
استلزام الشئ بنفسه لما سر من تفسير القيام بالنفس بالاستغناء وأجيب بأن الاستغناء الذى فسر به القيام
بالنفس أخص من الاستغناء عن كل ما سواه لان المراد بالاول الاستغناء عن المحل والمخصص فقط والثاني
أعم منه لانه يستلزم نفي الغرض ونفي وجوب فعل شئ أو تركه عليه ونفي التأثير بقوة ودعت في الشئ والقيام
بالنفس لا يستلزم هذه الامور وان كان مستلزما لوجوب الوجود والقدم والبقاء ومخالفة للحوادث والتزه
عن النقائص فالمراد بقول بعضهم ان الاستغناء الذى فسر به القيام بالنفس خاص انه أخص من الاستغناء
عن كل ما سواه وليس المراد انه لا عموم فيه أصلا لما علمت من استلزامه ما ذ كر (قوله ويدخل في ذلك)
أى في وجوب التزه عن النقائص وأشار بذلك الى أنه عام لشموله ما ذ كر وغيره كالقدم والبقاء لان النقائص
تشمل الحوادث والفناء مثلا (قوله اذ لو لم تجب له هذه الصفات الخ) أى بأن كانت جائزة وانما جعلناه على ذلك
وان كان نفي الوجوب أعم من الجواز والاستحالة لان لزوم الحاجة الى المحدث لا يترتب الاعلى جواز الوجود
لاعلى الاستحالة وهذا قياس استثنائي حذف منه الاستثنائية القائلة لكن احتياجه الى ذلك باطل فبطل
المقدم وثبت نقيضه الذى هو وجوب تلك الصفات وهو المطلوب وبيان ذلك تفصيلا ان تقول لو لم يكن
الوجود واجبا بأن كان جائزا لاحتاج الى الفاعل لاستحالة وقوع الجائز بنفسه والاحتياج ينافي الاستغناء
ولو لم يجبه القدم بأن كان حادثا لاحتاج الى محدث والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجبه البقاء بأن
أمكن أن يلحقه العدم لكان جائزا لوجود لصدق حقيقة الجائز عليه وجواز الوجود يستلزم الاحتياج
الى الفاعل لاستحالة وقوع الجائز بنفسه والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجبه له مخالفة للحوادث
بأن مائل شيأ منها لكان حادثا مثلها لوجوب استواء المثليين فيما يجب من الحوادث والحوادث يستلزم
الاحتياج الى المحدث والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجبه له القيام بالنفس بأن احتاج الى
مخصص لكان حادثا والحوادث يستلزم الاحتياج الى المحدث والاحتياج ينافي الاستغناء أو احتاج
الى محل لكان صفة والصفة تحتاج الى محل تقوم به والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجبه له السمع

ذلك أى في نزاهة تعالى عن النقائص وجوب ما ذ كر من الصفات

يعني ولو ازمها وهو كونه تعالى سميعا بصيرا متكلما ثم بين وجه استلزام استغنائها جل وعز عن كل ماسواه بقوله اذلولم يجب له هذه الصفات لكان محتاجا الى اى لولم تجب له هذه الصفات لم يكن مستغنيا عن كل ماسواه لثبوت حاجته لوانتفت واحدة مما ذكر من الصفات ثم نوع الحاجة بأنها تارة تكون الى المحدث وهذا استدلال على وجوب الوجود والقدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث واحدا جزئي تفسير القيا بالنفس وهو الغنى عن التخصص وتارة (١٢٤) تكون الى المحل وهذا استدلال على وجوب الجزء الآخر وهو الغنى عن

وما في معناه بأن كان متصفا بضده الذي هو نقص لكان محتاجا الى من يدفع عنه النقائص والاحتياج ينافي الاستغناء وانما التفت هنا للدليل العقلي في السمع وما بعده وان كان النقلي أقوى منه كما مر لان الاندراج انما يتأتى على الدليل العقلي لا النقلي كما هو واضح (قوله يعني ولو ازمها) بالرفع فاعل فعل محذوف أى ويدخل فيه لوازمها أو معطوف على وجوب وأشار بذلك الى أن في كلام المصنف حذف العاطف والمعطوف والتقدير ولو ازمها (قوله استلزام استغنائها) من اضافة المصدر لفاعله ومفعوله محذوف تقديره ما ذكره من الصفات وقوله بقوله متعلق بين (قوله وهذا) أى عدم الحاجة الى المحدث المفهوم من المقام وكذا ما بعده وقوله وتارة تكون أى الحاجة (قوله ويؤخذ منه) أى من استغنائها عن كل ماسواه وقوله الى ما أى فعل أو حكم يحصل غرضه أى مقصوده وهو المصلحة التي يتكامل بها وهذا اشارة الى قياس استثنائي نظمه هكذا لولم يكن متزها عن الاغراض لزم افتقاره الى ما يحصل غرضه لكن التالي وهو افتقاره الى ما ذكر باطل فبطل المقدم وهو لم يكن متزها عما ذكر فثبت تقيضه وهو كونه متزها وهو المطلوب فحذف مقدم الشرطية وذ كر معنى الاستثناء بقوله كيف ودليلها بقوله وهو جل وعز الخ (قوله هذا) أى التزهد عن الاغراض مما يندرج تحت المخالفة للحوادث وانما نص عليه ليزيد الاهتمام به دفعا لتوهم عدم اندراجه تحت كلمة التوحيد ووجه اندراجه فيما ذكر انه لا يتصف بأن أفعاله للاغراض الاخلاق لا الخلق فلو كانت أفعاله تعالى للاغراض لكان مما تال للخلق والمائلة باطلا (قوله وهي الايجاب) هو كلامه تعالى من حيث تعلقه بطلب الفعل طلبا جازما والبدب كلامه من حيث تعلقه بطلبه طلبا غير جازم وكذا البقية وقوله عن وجود باعث من اضافة الصفة للوصف أى باعث موجود وقوله من مراعاة مصاحبة من اضافة الصفة للوصف أيضا وهو بيان للباعث لان الباعث هو المصلحة وذلك ان المصلحة المترتبة على الفعل من حيث كونها ثمرته ونتيجته تسمى فائدة ومن حيث كونها في طرفه تسمى غاية وعلّة غائية ومن حيث كونها باعثة للفاعل على الفعل وصدور الفعل لاجلها تسمى علّة باعثة ومن حيث كونها مطلوبة للفاعل بالفعل أى مقصودة له تسمى غرضا فالاربعة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار مثال ذلك ما اذا طلبت عالما الصيرورتك عالما فيصيرورتك عالما تسمى بالاسماء المذكورة بالاعتبار والله تعالى يستحيل عليه أن يفعل فعلا أو يحكم حكما لغرض كتعظيم الناس له بحيث يبعثه ذلك التعظيم على خلقهم أو على ايجاب الصلاة عليهم مثلا والازم احتياجه الى الفعل أو الحكم الذي يحصل له ذلك التعظيم كيف وهو الغنى عن كل ماسواه (قوله تعود عليه أو على خلقه) الفرق بينهما ان المصلحة العائدة عليه كتعظيم الناس له أى صيرورته معظما وصفه تعالى كمال فيكون مقترا في الاتصاف بهذا الكمال الى الافعال أو الاحكام التي تحصل له هذا الكمال وأما العائدة على خلقه كتعاطيهم المطاعم والملابس وغيرها في الدنيا وتنعمهم بذلك وغيره في الآخرة فهي وصفهم وهي من مخلوقاته تعالى لانه الخالق لهم وصفاتهم فلو كانت حاملة على فعل أو حكم لزم أن يتكامل بذلك الفعل أو الحكم فيلزم أن يكون وصفه حتى يتكامل به لانه لا يتكامل الا بما هو وصفه تعالى فيكون مقترا الى ذلك حتى يحصل له الكمال كيف وهو الغنى عن كل ماسواه (قوله أما عودها) أى المصلحة التي هي عبارة عن الغرض والباعث وهو على حذف مضاف أى أما استحالة

المحل وتارة تكون الى من يدفع عنه النقائص وهذا استدلال على وجوب تنزهه تعالى عنها فهو من اللف والنشر المرتب فقد اندرج في استغنائها جل وعز عن كل ماسواه احدى عشرة صفة من العشرين الواجبة واحدة نفسية وهي الوجود وأربعة سلبية وهي التي بعدها وثلاثة معاني وهي السمع والبصر والكلام وثلاثة معنوية وهي كونه سميعا بصيرا متكلما (ص) ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الاغراض في أفعاله وأحكامه والالزم افتقاره تعالى الى ما يحصل غرضه كيف وهو جل وعز الغنى عن كل ماسواه (ش) هذا مما يندرج تحت مخالفته تعالى للحوادث الذي استلزمه استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه وهو انه لا غرض له في فعل من الافعال ولا حكم من

الاحكام الخمسة وهي الايجاب والتدب والتحريم والكراهة والاباحة والغرض الذي تنزه الله تعالى عنه عبارة عن عودها وجود باعث يبعثه تعالى على ايجاد فعل من الافعال أو على حكم من الاحكام الشرعية من مراعاة مصلحة تعود عليه أو على خلقه وكلا الامرين محال في حقه تعالى أما عودها عليه فاليه أشار بهذا الكلام وهو انه لو لم يتنزه الله عن الاغراض في أفعاله وأحكامه لزم افتقاره تعالى الى ما يحصل غرضه فلا يكون مستغنيا عن كل ماسواه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

عودها عليه الخ وقوله بهذا الكلام أى كلام المصنف وهو قوله والالزم الخ لأنه في قوة قوله لو لم يتنزه عن
 الاغراض لزم افتقاره الخ كما قررناه سابقا وأشار له الشارح بقوله وهو أى الكلام فكأنه قال وحاصله لو لم يتنزه
 الخ والقرينة على أن المصنف أراد الغرض الذي يعود عليه تعالى فقط الاضافة الى الضمير في قوله الى ما يحصل
 غرضه وتقدم أن الاغراض في الافعال عبارة عن العلل التي تبعث عليها كأن يحفر الانسان منابرا للشرب
 مأث أو يتخذ سريرا للجالس عليه أو يبني بيتا ليسكنه فكل من الشرب والجلوس والسكنى غرض
 يتكامل به الانسان والله تعالى منزّه عن أن يخلق العرش أو الكرسي مثلا لغرض ومصلحة يتكامل بها
 كالجلوس عليهما أو يخلق آدميين مثلا لغرض وهو تعظيمهم له أو يوجب شيئا عليهم مثلا لغرض كتعظيمهم
 له أيضا (قوله ومعناه) أى معنى هذا الكلام وهو الدليل الاستثنائي أيضا المتقدم وقوله في الفعل أى
 كالخلق وقوله أو الحكم كالإيجاب وقوله بمخلاق الباء للسببية أى بسبب مخلاق وهو الفعل أو الحكم الذي
 يحصل له الغرض فالتكامل انما هو بالغرض والمحصل له هو الفعل أو الحكم وليست للتعبية لما علمت أن
 التكامل انما هو بالغرض لا بالفعل والحكم بقى أن في كلامه مسامحة لان مصدوق المخلق هو الفعل أو الحكم
 كما علمت وكل منهما أمر اعتباري لا يتصف بالخلق ولا يسمى مخلوقا اذ لا يتصف بذلك الا الامور الوجودية
 اللهم الآن يقال سمى كلا منهما مخلوقا باعتبار ما ينشأ عنه وما يتعلق به (قوله اذ لو وجب عليه الخ) هذا
 اشارة الى قياس استثنائي وقوله اذ لا يجب في حقه الخ دليل للالزمة في الشرطية وقوله كيف اشارة الى
 الاستثنائية القائلة لكن افتقاره الى ذلك الشيء باطل فبطل المقدم وهو وجوب شيء من الممكنات عليه تعالى
 وثبت تقيضه وهو عدم وجوب شيء منها عليه تعالى وهو المطلوب وقوله وهو جل وعز الخ دليل للاستثنائية نظير
 ما مر وقوله عقلا احتراز من الشرعى فانه واقع كاثابة المطيع وقوله كالثواب أى الاثابة لان الوجوب لا يتعلق
 الا بالفعل كبقية الاحكام (قوله هذا هو القسم الثاني) تبع في هذا الكلام المصنف في شرحه * وقد اعترض
 عليه بأنه غير مناسب لصنيع المتن فان ظاهر كلامه ان قصده ابطال وجوب شيء عليه تعالى من غير التفات
 الى كون ذلك غرضا أولا ولا نسلم أن هذا اشارة الى ابطال القسم الثاني لان ابطاله يستفاد من كلام المصنف
 سابقا بطريق المقايضة لان اللازم على كل افتقاره تعالى كما تقدم ايضاحه عند قول الشارح من مراعاة
 مصلحة الخ واذا فرض أن قصده ذلك كان الكلام مشكلا لان الغرض كما تقدم هو المصلحة المترتبة
 على الفعل الباعثة عليه فلا بد من شيئين مصلحة وفعل تبعث عليه ولم يذكر الا الثواب أى الاثابة
 فيستل ويقال أين الفعل الباعثة عليه بل هي الفعل كما يستفاد من كلامه * ويمكن الجواب عن هذا بأمرين
 الاول أن المراد بالثواب المقدار من الجزاء وذلك غير الفعل الذي هو تعلق القدرة وعلى تقدير أن يراد به الفعل
 الذي هو الاثابة فلا مانع من كونه مصلحة ترتب على فعل وهي خلقه تعالى للطاعة اذ لا يمتنع ترتب
 فعل على فعل آخر لكن جعل الاثابة مصلحة عائدة على خلقه تعالى انما هو باعتبار متعلقها الذي
 هو الثواب وعلى التقدير الاول وهو كون المراد بالثواب المقدار من الجزاء يحتاج الى تقدير مضاف في
 قوله اذ لو وجب عليه شيء أى فعل شيء مثلا وفي قوله الى ذلك الشيء أى الى فعل ذلك الشيء مثلا * الثاني أن
 ما ذكر من قبيل الغرض في الاحكام أى استحيل أن تكون الاثابة العائدة على خلقه غرضا اذ لو
 كانت غرضا لوجبت عليه تعالى فتكون مقتضية لإيجاب نفسها عليه تعالى وذلك باطل لانه تعالى
 لا يجب عليه شيء ولكن هذا وان كان صحيحا في نفسه لا يناسب ظاهر كلام المصنف (قوله من
 الممكنات) بدل من قوله منها الموجود في بعض النسخ (قوله وهو) أى من يدفع عنه النقائص
 تلك المصلحة وعبر عنها بمن وان كانت لا تعقل لوصفها بالدفع الذي هو من أفعال العقلاء فالمصلحة
 المترتبة على الفعل هو الثواب مثلا وهي عائدة على خلقه وهي غير الفعل الذي هو تعلق القدرة بها وخلقها

ومعناه أنه لو كانت له
 غرض في الفعل أو الحكم
 يعود عليه لزم احتياجه
 الى أن يتكامل بمخلاق
 (ص) وكذا يؤخذ منه
 أيضا أنه لا يجب عليه فعل
 شيء من الممكنات ولا
 تركه اذ لو وجب عليه
 تعالى شيء منها عقلا
 كالثواب مثلا لكان جل
 وعز مقتضيا الى ذلك
 الشيء ليتكامل به اذ لا
 يجب في حقه تعالى الا ما
 هو كمال له كيف وهو جل
 وعلا الغنى عن كل ما
 سواه (ش) هذا هو
 القسم الثاني من قسمي
 الغرض وهو الذي يعود
 على خلقه وأوضح تنزهه
 تعالى عن الغرض به وله
 اذ لو وجب عليه شيء منها
 عقلا الخ أى لو لم يتنزه عن
 الاغراض بل كان يجب
 تعالى فعل شيء من الممكنات
 أو تركه لزم احتياجه الى
 من يدفع عنه النقص
 وهو تلك المصلحة
 فيتكامل بها وهو محال
 في حقه تعالى

وهذا هو القسم الثالث في العقيدة وهو ما يجوز في حقه تعالى (ص) وأما افتقار كل ماسواه إليه جل وعلا فهو يوجب له تعالى الحياة وعموم القدرة والارادة والعلم اذ لو اتنى شيء منها لما أمكن أن يوجد شيئاً من الحوادث فلا يفتقر إليه شيء كيف وهو الذي يفتقر إليه كل ماسواه (ش) هذا شروع منه فيما يندرج تحت القسم الثاني الذي يتضمنه معنى الاولوية ولا شك أن وجوب افتقار كل ماسواه إليه جل وعز يستلزم قدرته وما ذكر معها اذ لو اتنى شيء منها لم (١٢٦) يتأتى له ايجاد ولا اعدام كما تقدم فلا يفتقر إليه شيء ويجب أن تكون قدرته وارادته

وعلمه عامة تتعلق فيما يتعلق به والا لزم أن لا يفتقر إليه كل ماسواه بل بعضه وهو بعض ما تعلقت به القدرة والارادة واندرج هنا من صفات المعاني أربعة القدرة والارادة والعلم والحياة ومن المعنوية أربعة وهي كونه قادراً ومريداً وعالماً وحياً فلكل ثمان (ص) و يوجب له أيضاً الوحدة اذ لو كان معه ثان في الالوهية لما افتقر إليه شيء للزوم عجزهما حينئذ كيف وهو الذي يفتقر إليه كل ماسواه (ش) قد تقدم في برهان الوحدة اذ لو كان معه ثان يستلزم عجزهما اتفاقاً واختلافاً والعاجز لا يتأتى أن يوجد شيئاً فلا يفتقر إليه شيء وهذا تمام العشرين صفة التي تجب من الواجبات في حقه تعالى فقد دخل في استغنائه جل وعز عن كل ماسواه احدي

تعالى للطاعة والثواب على الاول على حقيقته ويقدر مضاف في قوله ليكمل بها أي بفعلها وعلى الثاني المراد الاثابة كما تقدم لكن على الشارح حينئذ اعتراض من جهة أن تكمله بتلك المصلحة التي هي الاثابة يقتضي عودها عليه تعالى فيضارب أول كلامه من أن هذا اشارة الى الغرض العائد على خلقه تعالى (قوله وهذا) أي ما ذكره المصنف من عدم وجوب فعل شيء من الممكنات عليه تعالى وهو الغرض العائد على خلقه على ما مر (قوله وعموم القدرة الخ) كأنه قال القدرة وكونها عامة والارادة وكونها عامة والعلم وكونه عاماً فالمدعى شيئاً كما في الشارح حتى يصح ترتب افتقار كل ماسواه تعالى على ذلك ولو أسقط المصنف لفظ عموم لاستفيد منه الامران المذكوران بواسطة آل التي للعهد ولا يخفى أن الدليل الذي ذكره بقوله اذ لو اتنى الخ ينتج الدعوى الاولى فقط أعني ثبوت أصل هذه الصفات ولا يدل على عمومها فهو دليل لبعض المدعى اذ اللازم على انتفاء عموم التعلق وجود بعض الحوادث دون بعض الا أن يقال الجبر عن البعض يستلزم الجبر عن البعض الذي تعلقت به لان الغرض استواء جميع الممكنات فالتعلق ببعض دون البعض ترجيح بلا مرجح فيلزم على انتفاء عموم تعلقها بعدم وجود شيء من الحوادث والشارح تكفل ببيان كل من الدعوتين * وحاصل تقرير ذلك الدليل في الحياة أن تقول لو لم تثبت له الحياة لا تنفت صفات التأثير من قدرة و ارادة لكن التالي باطل اذ لو انتفت صفات التأثير لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث لكن التالي باطل اذ لو لم يوجد شيء من الحوادث لم يفتقر إليه شيء لكن التالي باطل فبطل ما أدى اليه على التدرج وفي القدرة أن تقول لو لم تثبت له القدرة لثبت ضدها وهو العجز لكن التالي باطل اذ لو ثبت له العجز لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث لكن التالي باطل اذ لو لم يوجد شيء من الحوادث لم يفتقر إليه شيء لكن التالي باطل فبطل ما أدى اليه على التدرج وفي الارادة أن تقول لو انتفت الارادة لا تنفت القدرة لما مر من توقف القدرة على الارادة ولو انتفت القدرة لثبت ضدها وهو العجز الى آخر ما تقدم وفي العلم أن تقول لو اتنى العلم لا تنفت الارادة لما مر من التوقف ولو انتفت الارادة لا تنفت القدرة لما مر أيضاً ولو انتفت القدرة لثبت ضدها وهو العجز الى آخر ما تقدم أيضاً فاختصر المصنف في التقرير وعبر بالامكان لان نفيه أبلغ من نفي الوجود (قوله فلا يفتقر الخ) دليل الاستثنائية المحذوفة من القياس المذكور وهو في قوة استثنائية قياس سبق تقريره وهو المشار الى استثنائية بقوله كيف والى دليلها بقوله وهو الذي الخ (قوله فيما يتعلق به) وهو الممكنات في القدرة والارادة والواجبات والجزاءات والمستحيلات في العلم (قوله والا لزم أن لا يفتقر إليه كل ماسواه بل بعضه) اللازم في الحقيقة على هذا التقدير عدم افتقار شيء إليه أصلاً لان الجبر عن البعض يلزمه العجز عن السكك وقوله وهو بعض ما تعلقت به القدرة الاولى حذف بعض الآن تجعل الاضافة للبيان أو يقال المعنى بعض ما تعلقت به قدرته على الوجه الصحيح وهو كل ماسوى الله تعالى وبعضه هو المذكور في قوله بل بعض ماسواه (قوله للزوم عجزهما) بيان لللازمة في الشرطية وقوله كيف اشارة الى الاستثنائية القائلة لكن التالي وهو عدم افتقار شيء اليه تعالى باطل فبطل المقدم وهو كونه معه ثان وثبت تقيضه وهو كونه لا ثانياً له وهو المطالب وقوله وهو الذي الخ اشارة الى دليل الاستثنائية كما تقدم نظيره (قوله اتفاقاً أو اختلافاً) أي سواء اتفاقاً واختلافاً أما الاول فلانه يلزم عليه تحصيل الحاصل أو كون الاثر الواحد

أثرين

عشرة صفة من الواجبات في حقه تعالى واستلزم ذلك استحالة أضدادها عليه

فدخل فيه أيضاً مثل عددها من المستحيلات ودخل فيه الجائز في حقه تعالى ودخل فيه وجوب افتقار كل ماسواه اليه التسعة الباقية مما يجب في حق الله جل وعز واستلزم ذلك استحالة أضدادها عليه فقد كل الواجب والمستحيل والجائز (ص) ويؤخذ منه أيضاً حدوث العالم بأسره اذ لو كان شيء منه قديماً

عنه تعالى كيف وهو الذي
يجب أن يقتصر اليه كل
ماسواه (ش) قد صرفت
بالبرهان فيما سبق
أن ما ثبت قدمه استحال
عدمه فلو كان شيء من
العالم قديما لكان
واجب الوجود لا يقبل
العدم وإذا كان لا يقبل
العدم لا سابقا ولا
لاحقا لم يقتصر إلى
المخصص كيف وكل ما
سواه مقتصر إليه كل
الاقتصر فسوجب
الحدوث لكل ماسواه
جل وعز وقوله بأسره
بفتح الهمزة معناه
باجعه

(ص) ويؤخذ منه
أيضا أن لاثنا تأثير لشيء
من الكائنات في أثرها
والإلزام أن يستغنى ذلك
الأثر عن مولانا جل
وعز كيف وهو الذي
يقتصر إليه كل ماسواه
عموما وعلى كل حال هذا
أن قدرت أن شيئا من
الكائنات يؤثر بطبعه
وأما أن قدرته مؤثرا
بقوة جعلها الله تعالى
فيه كما يزعمه كثير من
الجهلة فذلك محال أيضا
لأنه يصير حينئذ مولانا
جل وعز مقترا في
إيجاد بعض الأفعال
لا شك أنه

أثرين وأما الثاني فلما يلزم عليه من التمانع كما مر فيكونان عاجزين والجزم انما جاء من التعدد فيكون
محال فيثبت ضده وهو الوحيدانية (قوله) لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه) حذف الاستثنائية القائلة لكن
التالي باطل استغناء عنها بقوله كيف كما مر فبطل المقدم وهو كون شيء من العالم قديما وثبت نقيضه وهو
كونه حادئا وهو المطلوب وتقدم أن العالم يطلق على جميع ماسوى الله تعالى من الموجودات وعلى كل جنس
من الاجناس كعالم الحيوان وعالم النبات وعلى كل نوع من الانواع كعالم الانسان وعالم الفرس وعلى كل
صنف كعالم الترك وعالم الروم ولا يطلق على الاشخاص كزيد وعمر وعلى الاول لا يصلح جمعه على عالمين
لأنه خاص بالعقلاء والعالم عام والخاص لا يكون جمعا لما هو أعم منه بخلافه على ما بعده فانه يصح لجواز ارادة
ثلاثة أنواع مثلا من العقلاء كعالم الانس وعالم الجن وعالم الملائكة فيجمع ويقال عالمون فيصير الجمع حينئذ
مساويا لمفرداته لا يقال انه لا فائدة للجمع حينئذ لانا نقول فائدته التخصيص على ارادة الجمعية اذ لو قيل
عالم لفهم منه نوع واحد مثلا بخلاف ما اذا قيل عالمون فانه لا يفهم منه الاعوام متعددة (قوله معناه باجعه)
أى لان الاسرى في اللغة هو الحبل الذي يربط به الاسير فاذا ذهب قيل ذهب بأسره أى بأجعه وهذا كناية
عن شمول الحدوث للعالم كله خلافا للفلاسفة القائلين بقدم أصوله وهى العناصر والافلاك دون أشخاصه
(قوله ويؤخذ منه) أى من المعنى الثاني وهو افتقار كل ماسواه اليه تعالى والكائنات جمع كائنة وهى ذوات
الكائنات ويحتمل أن يكون جمعا لكائن والمراد ما لا يعقل من الاسباب العادية ولذا جعلها بالالف والتاء
(قوله والا) أى بان كان لها تأثير في أثرها لم يلزم أن يستغنى ذلك الأثر بمؤثره عن مولانا جل وعز لانه يستحيل
حينئذ تأثيره تعالى في ذلك الأثر لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل (قوله عموما) مصدر في موضع الحال
أما على حذف مضاف أو بمعنى اسم الفاعل أى عاما وقوله وعلى كل حال عطف عليه أى حال كونه عاما وكائنا
على كل حال وصاحب الحال اما كل من قوله كل ماسواه أو المضاف اليه كل لصحة الاستغناء عنه بالمضاف
اليه فصار ذلك المضاف مثل جزئه قال في الخلاصة

ولا تجزأ من المضاف له * الا اذا اقتضى المضاف عمله

أو كان جزءا له أضيفا * أو مثل جزئه فلا تحيفا

(قوله هذا) مبتدأ خبره محذوف أى هذا ظاهر أو ثابت والاشارة راجعة الى كون ما ذكر مأخوذا من
المعنى الثاني أى محل أخذ عدم التأثير للاسباب العادية من المعنى الثاني المندرج تحت الالوهية وهو افتقار
كل ماسواه اليه أن قدرت أى فرضت كون تأثيرها بالطبع أما ان فرضت أن تأثيرها بقوة جعلها الله تعالى
فيها فلا يكون عدمه مأخوذا من المعنى الثاني بل من الاول وهو استغناءه تعالى عن كل ماسواه * والحاصل أن
عدم التأثير مأخوذ من المعنى الثاني وعدم التأثير بالقوة من الاول (قوله بطبعه) أى بذاته
وحقيقته بحيث يكون الطعام موجدا للشبع والماء موجدا للرئى وغير ذلك كما مر (قوله فذلك محال)
جواب أما وقوله أيضا أى كما أن تقدير التأثير بالطبع محال وحق المقابلة أن يقول وأما أن قدرته يؤثر بقوة فلا
يكون عدمه مأخوذا من المعنى الثاني بل من الاول كما مر وقوله وذلك أى كونه مقترا في إيجاد بعض الأفعال
الى واسطة وهى تلك القوة * فان قلت ما الفرق بين ثبوت التأثير من الكائنات في أثره وبين التأثير له بجعل
الله قوة فيه فى أن الاول يلزم عليه استغناء الأثر عن مولانا جل وعز والثاني يلزم عليه افتقار المولى في إيجاد
بعض الأفعال الى واسطة مع أن التأثير فيهما معال غير الله تعالى * أجيب بأن الاول لما كان التأثير فيه
بالطبع لم يتوقف على مشيئة الله واختياره اذ ما كان بالطبع لا يتوقف على اختيار فلا يلزم عليه افتقار
المولى الى واسطة بخلاف الثاني فانه متوقف على مشيئة الله تعالى للفعل وخلق الواسطة فصار الفعل من هذه

الى واسطة وذلك باطل لما عرفت من وجوب استغنائها جل وعز عن كل ماسواه (ش) لا شك أنه

الحيثية مراداً لله تعالى ولزم افتقاره للواسطة (قوله لو خرج عند قدرته يمكن ما) أي بان لم تؤثر فيه قدرته تعالى بل أثر فيه غيرها أما بالتعليل أو الطبع أو القوة التي خلقها الله تعالى فصح قوله وبهذا يبطل مذهب القدرية الخ (قوله لم يكن مفتقراً إليه تعالى غاية الافتقار) مقتضاه أنه يفتقر إليه بعض الافتقار وليس كذلك لأنه على هذا التقدير لا يفتقر إليه تعالى أصلاً غاية الافتقار ولا أصله وبعضه لكن لما كان هذا الوصف ثابتاً للممكن لا يفارقه في الواقع عبر الشارح بذلك كأنه قال لم يكن هذا الوصف اللازم له في الواقع ثابتاً ومتحققاً لواقع خلافه (قوله وبهذا) أي بهذا الدليل بواسطة التعميم السابق كما مر أن له قصر ما تقدم على التأثير بالعلة والطبع فلا يعرف منه بطلان مذهب القدرية لانهم لا يقولون بذلك (قوله مباشرة أو تولداً) الأولى أن يقول مباشرة ومباشرة وتولداً لان التولد لازم للمباشرة لا ينفك عنها والتولد عندهم ان يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر فالواجب هو الفعل مباشرة وهو الحاصل في محل القدرة والفعل الآخر هو الفعل تولداً وهو الحاصل لافي محل القدرة مثال الأول حركة الاصبع ومثال الثاني حركة الخاتم فانها متولدة عن حركة الاصبع وكذا حركة اليد المتولدة عنها حركة الحجر عند رميه أو حركة السيف عند الضرب به أو غير ذلك مما يوجب عادة بواسطة حركة اليد حركة الاصبع أو اليد فعل مباشرة والذي نشأ عنهما فعل تولداً وكل من الحركتين أعني حركة الاصبع وحركة الخاتم أو حركة اليد وحركة ما نشأ عنها مخلوق للعبد عندهم ولله تعالى عندنا والفرق بين مذهبهم ومذهب القائلين بالتعليل أن التلازم عندهم عادي وعند القائلين بالتعليل عقلي فملازمة بين حركة الاصبع وحركة الخاتم مثلاً عند الأولين عادية وعند الآخرين عقلية (قوله مذهب الفلاسفة) هم قوم كفار من الروم من أهل يونان كانوا أهل حكمة وعقل فاخذوا في التزهّد والتريّض ورئيسهم الفيلسوف قال ابن الصلاح ولم يكن عالماً فهدى طريق الفلاسفة بقوله بقدّم الروح وبقدّم العالم بالوحدة المطلقة فتبعه من تبعه ثم بعث موسى في زمانهم فدعاهم الى شريعته فأبوا واستكبروا وقالوا نحن في غنية عما عندك فانا نقول بما تقول به ونزيد عليه انا لانرى ذبح الحيوان شفقة عليه وأنت تراه (قوله الافلاك) هي السموات فانها عندهم أحياء ناطقات مؤثرات في العالم والمراد بها ما يشمل الكواكب كالشمس والقمر فان الشمس تصبغ الوان الفواكه والقمر ينضجها ويحليها وتأثير الافلاك من باب تأثير العلة في المعلول فقوله والعلة من عطف العام على الخاص لانفراد العلة عن الافلاك في حركة الاصبع مثلاً فانها علة مؤثرة في حركة الخاتم والتلازم بينهما عقلي عندهم كما مر (قوله الطبائعيين) هم من جملة الفلاسفة وهم جمع طبائعي نسبة الى الطبيعة أي الحقيقة على غير قياس والقياس طبعي فجمعهم طبيعويون (قوله والامزجة) عطف تفسير كما قاله ليس وقوله وغيرهما كالاخلاط وعطفه على ما قبله مرادف فالثلاثة الفاظ بمعنى واحد كما قرر الشيخ في رسمه وان كان ظاهر عبارة الشارح يقتضي المغايرة وتقدم الفرق بين العلة والطبيعة وهو أن العلة لا يتوقف تأثيرها على وجود شرط ولا انتفاء مانع كتأثير حركة الاصبع في حركة الخاتم بخلاف الطبيعة فان تأثيرها يتوقف على ذلك كتأثير النار في الاحراق المتوقف على وجود الماسة وانتفاء البلل (قوله وهم) أي الطبائعيون (قوله انها تؤثر بقوة الخ) وقد وافق المعتزلة هؤلاء في تأثير قدرة العبد الحادثة في أفعاله الاختيارية فقالوا انه يخلق أفعالاً بنفسه بقدرته التي خلقها الله تعالى فيه (قوله جعلها الله تعالى فيها) ظاهره يقتضي أنهم يعتقدون أن الله تعالى خالق القوة التي أثرت في تلك المسببات مع أنهم لا يعتقدون استنادها الى الله تعالى أصلاً بل يعتقدون ان تلك القوة تؤثر بنفسها ويحتمل أنهم يقولون بذلك ويكون كفرهم لا بهذا الاعتقاد بل بغيره ولا يلزم من ذلك كفر عامة المؤمنين التابعين لهم (قوله وقد تبع الفيلسوف الخ) هذا يقتضي أن الطبائعي فيلسوف مع أنه فيما تقدم قابل الفلاسفة بالطبائعيين الا أن يقال المراد بالفلاسفة فيما تقدم ماعدا الطبائعيين

لو خرج عن قدرته تعالى ممكن ما لم يكن ذلك الممكن مفتقراً إليه تعالى غاية الافتقار بل انما يفتقر الى من أوجده كيف وكل ما سواه مفتقر إليه تعالى غاية الافتقار وبهذا يبطل مذهب القدرية القائلين بتأثير القدرة الحادثة في الأفعال الاختيارية مباشرة أو تولداً ويبطل مذهب الفلاسفة القائلين بتأثير الافلاك والعلة ويبطل مذهب الطبائعيين القائلين بتأثير الطبائع والامزجة وغيرهما ككون الطعام يشبع والماء يروي والنار تحرق ونحو ذلك وهم في اعتقادهم التأثير لتلك الامور مختلفون فهم من يعتقد أن تلك الاشياء تؤثر فيما قارنها بطبيعتها فلا خلاف في كفره ومنهم من يعتقد انها تؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها ولو زعمها لم تؤثر وقد تبع الفيلسوف على هذا

كثير من عامة المؤمنين واليه أشار بقوله كما يزعمه كثير من الجهلة ولا خلاف في بدعته وقد اختلف في كفره والمؤمن المحقق الايمان لا يعتقد لها تأثيرا أصلا وما قارنها يصح تخلفه عنها فقد تكون النار ولا يوجد الاحتراق كقارنها ابراهيم والسكين ولا يوجد القطع كقصته مع ولده اسماعيل فقد تبين لك أن قول من قال تؤثر بطبعها فيما قارنها يبطل بافتقار كل ماسواه اليه (١٣٩) لانها لو كانت تؤثر بطبعها فيما قارنها

لزم ان يفتر ذلك المقارن اليها ويستغنى عن الله وذلك محال لوجوب افتقار كل ماسواه اليه وأما من قال انها تؤثر بقوة جعلها الله فيها فيبطله قوله باستغناؤه جل وعز عن كل ماسواه لانه لو كان الامر كما زعم لزم ان يكون الله تعالى لا يقدر على فعل شيء من الممكنات الا بواسطة وهي القوة التي تخلق في النار ونحوها من الاسباب العادية فيكون مفتقرا اليها وقوله عموما الذي يظهر فيه ان الشيخ لم يتعرض له في الشرح أي سواء كان مما يقارنه سبب عادي كالشع والري أو لا يقارنه سبب عادي كخلق السموات والارض والذي يظهر أيضا في قوله وعلى كل حال انه أراد حالة وجوده وحالة عدمه ولا يقال ان الممكن يستغنى عن المؤثر اذا وجد لان منشأ احتياجه للمؤثر على المذهب المختار كونه محتملا

فصحت مقابلتهم وان كانوا من جملتهم (قوله كثير من عامة المؤمنين) وهم المراد بالجهلة في كلام المصنف فان العامة يعتقدون ان الاسباب العادية تؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها ولو زعموا لم تؤثر وليس المراد بهم المعتزلة لانهم لم يقولوا بالتأثير بالقوة في الاسباب العادية كما هو فرض كلام الشارح بل في أفعال العبيد فقط فلم يوافقوا الفلاسفة في التأثير بالقوة في جميع الاشياء وأيضا لا يحسن التعبير عنهم بأنهم عامة ولا بأنهم جهلة ثم رأيت شيخنا العدوي قرر ذلك (قوله وما قارنها) أي من الاحتراق والشع وغير ذلك من المسببات العادية (قوله كقصته مع ولده اسماعيل الخ) أي بناء على أن أباه أمر السكين على مذهبه والصحيح خلافه وانه لم يحصل منه الا مجرد الهم على ذلك (قوله لزم أن يكون الله لا يقدر الخ) تقدم نظيره وانه يقضى انهم يعتقدون أن الله خلق القوة وهي أثرت في المسببات وليس كذلك لانهم لا يعتقدون استنادها الى الله تعالى أصلا على ما مر نعم عامة المؤمنين التابعين لهم في ذلك يعتقدون ذلك (قوله الذي يظهر فيه ان الشيخ الخ) تقتضي هذه العبارة أن الشارح لم يطلع على شرح المصنف هنا وهو بعيد فكان الاولى أن يحزم بذلك فان المصنف لم يتعرض له في شرحه قطعا لكنه سئل ما أردت بقولك عموما وعلى كل حال فاجاب بقوله أردت بقولي عموما في جميع النوات وعلى كل حال في جميع الصفات وقوله أي سواء كان الخ ويحتمل عموما في الذات وعلى كل حال في الصفات كما تقدم عن المصنف أو عموما فيما كان سببا عاديا لوجود غيره كالطعام وعلى كل حال فيما ليس كذلك كالسموات والارضين (قوله حالة وجوده وحالة عدمه) أي ان الممكن يحتاج اليه تعالى في الحالتين اما حالة عدمه فظاهر لا احتياجه اليه تعالى في ايجاده واما حالة وجوده ففيه خلاف أشار له بقوله ولا يقال ان الممكن الخ وحاصله اننا قلنا ان العرض لا يبيح زمانين فاحتياج الموجودات اليه تعالى في إمداد ذاتها بالاعراض التي لولا تعاقبها عليها لانعدم تظاهر وان قلنا ببقائه وهو الراجح فكذلك تحتاج اليه في دوام وجودها بناء على المختار من أن منشأ احتياج الممكن كونه يمكن أي مستويا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وهذا الوصف لا يفارقه لاني حالة الوجود ولا بعده بل في كل لحظة يحتاج اليه تعالى في ترجيح وجوده على عدمه واما ان قلنا ان منشأ احتياجه كونه حادثا أي موجودا بعد عدم فلا يحتاج اليه في دوام وجوده لان هذا الوصف وهو الوجود بعد عدم قد حصل ضرورة فلا احتياج بعد حصوله لزم تحصيل الحاصل (قوله تضمن قول) على حذف مضاف أي معنى قول والمراد بتضمن المعنى لما ذكرنا من اشتماله عليه بحيث يفهم منه على ما تقدم وليس المراد به دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ على جزء معناه (قوله بالاستقراء) فيه أن التبع هو الاستقراء فكان الاولى حذف قوله بالاستقراء الا أن يقال انه متعلق بمحذوف والتقدير وتبع كلامه المسمى أو المصور بالاستقراء يشهد الخ والتقدير الاول أولى لان التبع أوضح من الاستقراء وتصوير الاستقراء به يقتضي العكس (قوله كالعيان) بكسر العين أي المعاينة والملاحظة لانك قد شاهدت ما سبق أي أدركته تفصيلا فالمراد بالمعاينة والملاحظة بالحس الباطني لا الظاهري (قوله) وأما قولنا محذور من الله فيدخل فيه ظاهره أن الدخول في مجرد القول أي اللفظ وليس كذلك بل في معناه كما أشار له الشارح (قوله بسائر الانبياء) أي باقائهم أو جميعهم عليهم الصلاة والسلام والمراد بالايمان بهم التصديق بوجودهم وعصمتهم وان الله تعالى أوحى اليهم الشرائع وأرسل من اختار منهم لخلق لهدايتهم

(١٧ - شرقاوى) وهذا الوصف لا ينفك عنه مطلقا فهو محتاج على كل حال والله أعلم (ص) فقد بان لك تضمن قول لا اله الا الله للاقسام الثلاثة التي يجب على المكلف معرفتها في حق مولانا جل وعز وهي ما يجب في حق تعالى وما يستحيل وما يجوز (ش) لاختفاء في صدق ما ذكره وتبع كلامه بالاستقراء يشهد وليس الخبر كالعيان وقد تقدمت الإشارة الى هذا عند شرح قوله ويوجب له تعالى الوحدة فأنظره هناك (ص) وأما قولنا محذور من الله فيدخل فيه الايمان بسائر الانبياء

واصلاح أمر معاشهم ومعادهم وأيديهم بالمعجزات الدالة على صدقهم (قوله والملائكة) المراد بالايان بهم التصديق بأنهم عباد الله تعالى لا كما زعم المشركون من أنهم آلهة مكرمون ولا كما زعم اليهود من تنقيصهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون و بأنهم سفراء الله تعالى أى الواسطة بينه وبين خلقه متصرفون فيهم على حسب ما يؤذن لهم صادقون فيما أخبروا به عن الله تعالى وأنهم بالغون من الكثرة الى حد لا يعلمه الا الله تعالى و بأنهم أجسام نورانية أى مخلوقة من نور غالبوا ولا يعضهم مخلق من القطرات التي تقطر من جبريل بعد اغتساله من نهر تحت العرش ولا يأكلون ولا يشربون ولا يتنفسون ولا يتوالدون ولا ينامون ولا تكتب أعمالهم ولا يحاسبون ولا توزن أعمالهم ويحشرون مع الانس والجن ويشفعون في عصاة بني آدم و يراهم المؤمنون في الجنة ويدخلونها ويتمتعون فيها ما شاء الله وقيل يكونون فيها كخاليتهم في الدنيا فلا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون بل يلهمون التسبيح والتقديس فيجدون فيها ما يجده أهل الجنة من اللذة لانه لا يحتاج للذة المحسوسة الامن ركبت فيه الشهوة وهؤلاء لاشهوة لهم ومقتضى هذا ان الحور والولدان كذلك ويجوز الموت عليهم لكن لا يموت أحد منهم قبل النفخة الاولى بل بها الاحلة العرش والملائكة الاربعة فانهم يموتون بعدها ويحيون قبل النفخة الثانية وآخر من يموت ملك الموت وما ذكر من أنهم لا يعصون الله لا ينافي ما وقع من ابليس لان الصحيح انه من الجن لا من الملائكة ولا ما ينقل عن هاروت وماروت فان ذلك كذب نقله المؤرخون عن الاسرائيليات أى كتب اليهود ولم يصح في ذلك خبر كما قاله المفسرون قال المصنف في شرح صغرى الصغرى وما يذكره كذبة المؤرخين من أنهم ما عوقبوا ومسحوا كذب وزور ولا يحل اعتقاده ولا سماعه بل الذي يجب اعتقاده أن تعليمهم السحر لم يكن لاجل العمل به بل للتحذير منه بتعريف حقيقته وانقائه شره كتعليم حقيقة الزنا وأنواع الربا وذلك لان السحرة كثروا بسبب استراق الشياطين السمع وتعليمهم لهم فادعوا النبوة فظن الجاهلة ان معجزات الانبياء سحر فأزلهما الله ليعلم الناس كيفية السحر ليظهر لهم الفرق بينه وبين المعجزة وقيل انهما كانا رجلين صالحين من بابل وسميا ملكين لصالحهما ولم قدرة على التشكلات الجميلة (قوله والكتب السماوية) أى بوجودها وزوالها على الرسل في الالواح أو على لسان ملك وان كل ما تضمنته حق وانه كلامه تعالى والمراد بها ما يشمل الصحف المنزلة على ابراهيم وموسى وغيرهما سميت سماوية لتزولها من السماء أو لسموها أى رفعة قدرها (قوله واليوم الآخر) أى وجوده وما يشمل عليه من البعث والحساب والصراف والميزان وأخذ الصحف وتطايرها من خزنة تحت العرش لا تخطئ عنق صاحبها واصطفاف الملائكة محققين حول الخلائق ودنو الشمس من رؤسهم قدر ميل والجام العرق لهم وغير ذلك وأوله من النفخة الثانية وهي نفخة البعث وقيل من العرش وقيل من الموت واختلفوا في آخره فقيل آخره الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار وقيل لانهاية آخره ووصف بالآخر لانه آخر أيام الدنيا وقيل لانه لا ليل بعده (قوله بما دلت عليه معجزاته) اعترض بان ما دلت عليه معجزاته هو نفس التصديق فيلزم كون الشيء سببا في نفسه ورد بان ما دلت عليه المعجزات هو الصدق الذي هو وصفه ﷺ وهو مغاير للتصديق الذي هو وصف الشخص المصدق هكذا قرره الشيخ في درسه وفيه أن السبب في الحقيقة في تصديقنا هو المعجزات لا الصدق الدال عليه وأجيب أيضا بان تصديق سيدنا من اضافة المصدر لمفعوله وفاعله ضمير الامة فالذي دلت عليه المعجزة هو تصديق الله له والمعنى أن تصديقنا لسيدنا محمد في أنه رسول مسبب ما دلت عليه المعجزات من تصديق الله تعالى له الخ وفيه ما مر من أن السبب في تصديقنا هو المعجزات لا تصديق الله تعالى فالاولى الجواب بان ما في قوله بما دلت عليه معجزاته مصدرية والضمير المجرور بعلى عائد على التصديق والمعنى لاشك أن تصديق نبينا بدلالة معجزاته أى بمعجزاته الدالة على التصديق فهو من اضافة الصفة للموصوف يستلزم الخ ولو حذف قوله بما دلت الخ وقال بمعجزاته لكان (قوله كاحياء هذه الابدان) أى من القبور وهو المسمى بالنشأ ثم سوقها الى المحشر وهو المسمى

والملائكة عليهم الصلاة والسلام والكتب السماوية واليوم الآخر لأنه عليه الصلاة والسلام جاء بتصديق جميع ذلك كله (ش) لاشك أن تصديق سيدنا ومولانا محمد ﷺ في أنه رسول الله بما دلت عليه معجزاته التي لا تحصى يستلزم التصديق بكل ما جاء به ومن جملة ما جاء به ما ذكره الشيخ وكذا غيره مما لا ينصر كاحياء هذه الابدان باعيانها

بالحشر والمراد بالابدان ما يشمل ابدان الانس والجن والملائكة وبقية الحيوانات واحياؤها يكون بنفخة
الاحياء بعد اياماتهم بنفخة الصعق وبين النفختين اربعون عاماً وذلك انه بعد موت الخلائق اجمعين ينزل الله
ماء كئني الرجال من تحت العرش يقال له الحيوان فتمطر السماء اربعين يوماً حتى يكون الماء من فوق الناس
قد رائي عشر ذراعاً ثم يأمر الله الاجساد فتنبت كنبات البقل حتى اذا تكاملت فكانت كما كانت يقول الله
عز وجل ليحيي جبريل وميكائيل واسرافيل فيأمر الله اسرافيل فيأخذ الصور وهو قرن من نور كهية
البوق الذي يزمربه وقال أبو هريرة للنبي ﷺ كيف هو قال عظيم والذي نفسي بيده ان عظم دائرة
فيه لكعرض السماء والارض ثم يدعو الله الارواح ويلقيها في الصور ويأمر اسرافيل بالنفخ فتخرج
الارواح مثل النحل في الخروج وهيئة لا في الصورة لان روح كل شخص على صورته فتمشي في الاجساد
مشي السم في اللدغ وأول من تنشق عنه الارض نبينا محمد ﷺ (قوله والحوض) أي حوضه
ﷺ وهو بحر على الارض المبدلة وهي أرض بيضاء كالفضة متسع الجوانب حافته من الزبرجد وطوله
لا يزيد على عرضه وهو مسيرة شهر من كل جهة وقيل شهران ماؤه أبرد من الثلج وأشد بياضاً من اللبن
وأحلى من العسل وقيل له لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمارها ويرى أطيّب من المسك وكيزانه أكثر من
نجوم السماء أي كيزانه المعدة له والافوانه لاتسع القدر المذكور من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبداً يصب
فيه الكوثر وترده هذه الامة كلها ويطرد عنه الكفار منهم المرتدون فلا يشربون منه أبداً وكذا
الرافض والخوارج والمعتزلة والظلمة الجائرون والمعلن بالمعاصي المستخف بهالكن هؤلاء يطردون عقوبة
لهم ثم يشربون قبل دخولهم النار على الصحيح فيكون شربهم حيث ذأمان من أن تحرق النار أجوافهم أو
أن يدركهم الجوع والعطش والصحيح انه قبل الصراط والميزان كما قاله الجمهور لان الناس يخرجون من قبورهم
عطاشاً فبرءونه وأيضاً لو كان بعد الصراط لما صح طرده أجدعنه الى النار فانه من جاوز الصراط لارجوع له اليها
أبداً وقال الغزالي رحمه الله غلط بعض السلف في قوله الحوض يورد بعد الصراط وقد يقال لا غلط لا مكان حله
على قول بعضهم ان له ﷺ حوضين حوض قبل الصراط في الموقف وكذا حياض الانبياء وهو
الذي يطرد منه بعض العصاة وحوض بعده لا يطرد عنده أحد لانه لا يصله الامن خلص من العذاب وكل منهما
يسمى كوثرًا والكوثر في كلام العرب الخير الكثير وصحح القرطبي هذا القول والذي صححه مشايخنا الاول
قال السيوطي * فان قيل فاذا خلص الناس من الصراط قرب دخول الجنة فلم يحتج الى شرب منه * قلت
كلا بل هم محبوسون هناك لأجل المظالم فكان الشرب من موقف القصاص ولكل نبي حوض ترده أمته
كما علمت خلافاً لمن قال ان حوض صالح ضرع ناقته (قوله والشفاعة) أي شفاعته ﷺ وغيره
من الانبياء والعلماء والصالحين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وشفاعته ﷺ خمس أعظمها
شفاعته المختصة به لراحة الخلق ولو كفاراً من طول الموقف ليحجل الله حسابهم وشفاعته في قوم استحقوا
دخول النار فلا يدخلونها وشفاعته في قوم دخلوها فيخرجون منها وشفاعته في قوم دخلوا الجنة للترقي
في علو المنازل وشفاعته في دخول قوم الجنة بغير حساب وهذه مختصة به كالاولى وقيل شفاعته ﷺ
أكثر من عشرين شفاعته (قوله والصراط) وهو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من
السيف فهو مثل موسى كما ورد في بعض الاخبار يجوز عليه الاولون والآخرون من الانبياء والملائكة
وغيرهم ذاهبين الى الجنة لان جهنم بين الموقف والجنة فأولاه في الموقف وآخروه على باب الجنة والصحيح أن
الكفار يمررون عليه وقيل انهم لا يمررون على جميعه بل على بعضه ثم يسقطون في النار وطوله ثلاثة آلاف سنة
ألف صعود وألف هبوط وألف استواء كما قاله مجاهد والضحاك وقال الفضيل بن عياض الصراط مسيرة خمس
عشرة ألف سنة خمسة آلاف صعود وخمسة آلاف هبوط وخمسة آلاف استواء وقال سيدي محي الدين
ابن العربي هو سبع قناطر مسيرة كل قنطرة ثلاثة آلاف عام ألف صعود وألف هبوط وألف استواء فيستل

والحوض والشفاعة
والصراط

العبد عن الايمان الكامل على القنطرة الاولى فان جاء به تاما جاز الى القنطرة الثانية فيستل عن كمال الصلاة فان جاء بها تاما جاز الى القنطرة الثالثة فيستل عن الزكاة فان جاء بها تاما جاز الى القنطرة الرابعة فيستل عن الصيام فان جاء به تاما جاز الى الخامسة فيستل عن الحج والعمرة فان جاء بهما تامين جاز الى السادسة فيستل عن الطهر من الحدث فان جاء به تاما جاز الى السابعة فيستل عن المظالم فان كان لم يظلم أحدا جاز الى الجنة وان كان قصر في واحدة من هذه الخصال حبس على عقبة منها ألف سنة حتى يقضى الله فيه بما يشاء هذا من جملة حديث رواد النقاش وذكر فيه أن مواقف القيامة خسون موقفا كل موقف ألف سنة يقع السؤال في كل منها عن شيء خاص بذلك الموقف مذكور في ذلك الحديث وفي بعض الآثار انه يستل في الثالثة عن صوم رمضان وفي الرابعة عن الزكاة وجبريل في أوله وميكائيل في وسطه يسألان الناس عن عمرهم فيم أفنوه في طاعة الله أو في معصيته وعن شبابهم فيم أبلاوه وعن علمهم ماذا عملوا به وعن مالهم من أين اكتسبوه وأين أنفقوه والملائكة صافون يميناً وشمالاً يخطفونهم بالكلايب وهي شهوات الدنيا تصور بصورة كلاليب مثل شوك السعدان كما ورد في الحديث والسعدان بفتح السين المهملة نبت ذو شوك ينبت ببعض الجسور تقول له العامة شارب عنتر واللعلاج أصله رطب ثم ييبس ويتصلب وأنكر بعضهم كونه أرق من الشعرة وأحد من السيف بل يختلف باختلاف الناس فيتسع ويرق بحسب انتشار النور الحاصل من الاعمال وضيقة ومن هنا كان رقيقا في حق قوم وعريضا في حق آخرين فعرض صراط كل أحد بقدر اتساع نوره فلا شيء أحد في نور أحد الا اذا أراد الله اظهار فضله لكن الصحيح الاول وقدره الله صلحة لمرورهم عليه مع كونه أرق من الشعرة وأحد من السيف ويتفاوتون في سرعة مرورهم وبطئه بحسب تفاوتهم في سرعة اعراض قلوبهم عن المحارم اذا خطر عليها وبطئها فمن كان أسرع اعراضا عن معاصي الله تعالى كان أسرع مروراً في ذلك اليوم وعكسه بعكسه ومن توسط في ذلك كان سيره متوسطا وأول من يجوز عليه نبينا ﷺ وأمهت فالسالمون من الذنوب يمرون كطرف العين وبعدهم الذين يمرون كالبرق الخاطف وبعدهم الذين يجوزون كالريح العاصف أي الشديدين وبعدهم الذين يجوزون كالطيرو وبعدهم الذين يجوزون كالفرس السابق وبعدهم الذين يجوزون كاجود بقية البهائم ثم الذين يجوزون عدوا ومشيا ثم من يجوز به جوا وهو الذي تطول عليه مسافة الصراط فيقول رب لم أبطأ بى فيقول لم أبطأ بك انما أبطأك عملك وروى اذا كان يوم القيامة يأتي قوم فيقفون على الصراط فيكون فيقال لهم جوزوا على الصراط فيقولون نخاف من النار فيقول جبريل كيف كنتم تمررون على البحر فيقولون بالسفن فيؤتى بمسجد كانوا يصلون فيها كالسفن فيركبونها ويمرون على الصراط (قوله والميزان) وهو على هيئة ميزان الدنيا له قسبة وعمود وكفتان كفة من نور للحسنات وكفة من ظلمة للسيئات كل واحدة منهما أوسع من طبقات السموات والارض وكفة الحسنات عن عرش عرش مقابل الجنة وكفة السيئات عن عرش مقابل النار يزن به جبريل على الصراط بعد الحساب وقيل قبل الصراط فيأخذ بعموده وينظر الى لسانه وميكائيل أمين عليه والثقيل ينزل الى أسفل والخفيف يرتفع كميزان الدنيا كما هو ظاهر الاحاديث واختلف العلماء هل هو ميزان واحد أو أكثر فقيل ثلاثة موازين الاول لوزن الايمان وهو لاله الا الله مع غيره ليست ميزان المنافق من المؤمن فمن رجحت سيئاته بلا لاله الا الله فهو مخاد في النار ومن رجحت حسناته سيئاته فهو مخلد في الجنة وان نفذ فيه الوعيد والثاني لوزن حسناته ومظالم العباد والثالث لوزن ما فضل من حسناته عن مظالم العباد وان فضل شيء من حقوق الله تعالى التي عليه وقال الحسن لكل واحد ميزان وقيل للمؤمن موازين بعد خيراتهم فلصومه ميزان ولصلاته ميزان وهكذا قيل لكل أمة ميزان والاصح انه ميزان واحد لجميع الامم وجميع الاعمال وجعه في قوله تعالى فمن ثقلت موازينه الآية لتعظيم شأنه وتفخيمه أولان المراد به الموزون أى الاعمال أو انه لما كان متسعا كل جزء من أجزائه بقدر ميزان منفرد جمع بهذا الاعتبار واختلاف العلماء

في الموزون فقيس يوزن العبد مع عمله وقيل يوزن الاعمال فتجسم الاعمال الصالحة في أجسام نورانية والسيئة في أجساد ظلمانية والصواب أن الموزون محائف الاعمال كما يدل له قوله **عليه السلام** يصاح برجل من أمتي على رؤس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعون سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياهم وذنوبه فيقول الله أنكر من هذا شيئا أظلمت كتبتي الحافظون فيقول لا يارب فيقول أفلك عذر أو حسنة فيقول لا يارب فيقول الله بلى إن لك عندنا حسنة وأنه لا ظم عليك اليوم فيخرج له بطاقة بكسر الموحدة أي ورقة صغيرة وفي رواية كالأنملة فيها أشهد أن لا إله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فيقول يارب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات فيقول انك لا تظلم فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فتطيش السجلات أي ترتفع وتثقل البطاقة ولا يثقل مع اسم الله شيء والمراد الشهادتان اللتان قالهما بعد الدخول في الاسلام أما اللتان دخل بهما في الاسلام فلا يدخلهما الوزن على الصحيح لان الايمان المدلول لهما ليس له ضد يوضع في كفة أخرى لان ضده الكفر والايمان والكفر لا يجتمعان في شخص واحد ولهذا قال الله بلى إن لك عندنا حسنة ولم يقل لك ايمانا وحديث البطاقة المذكور وارد في رجل مخصوص لافي جميع الناس **(قوله ونحو ذلك)** كسؤال المسكين منكرو نكير لكل من مات بالغوا كالوفرا الا الانبياء والشهداء وكدخول الجنة والنار **(قوله في كتب أهل السنة)** احتراز بذلك عن المعتزلة فانهم نازعوا في أكثرها وقوا منهم على العادات كما هو شأنهم لعدم تنوير الله تعالى بصائرهم **(قوله ويؤخذ منه)** أي من قولنا محمد رسول الله لان ذلك دال على ثبوت رسالته عليه الصلاة والسلام ويلزم من ذلك صدقه في كل ما جاء به ومن جلت ان الله تعالى أنبياء وانهم صادقون في كل ما جاء به وقوله واستحالة الكذب عطف لازم على ما زوم لان من وجب صدقه استحالة كذبه وقوله الا أي بأن لم يصدقوا بل كذبوا وان شئت قلت والابان لم يستحل الكذب عليهم بأن كانوا كاذبين لم يكونوا رسلا أمنا لكن في رسالتهم وأمانتهم باطل لظهور الخوارق على أيديهم واذا بطل اللازم الذي هو في رسالتهم وأمانتهم بطل ملزومه الذي هو كذبهم فثبت صدقهم وهو المطاوب والمناسب لما تقدم من أن الدليل على صدقهم هو المعجزة النازلة منزلة قوله صدق عبدي في كل ما يبلغ عني أن يقول والالتخلف المدلول عن الدال **(قوله العالم بالخفيات)** فيه اشارة الى بيان الملازمة في قوله والأي بأن لم يصدقوا لم يكونوا رسلا لكن بضميمة مقدمتين أخريين وهما أن خبره تعالى على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة ولا شك أنه اذا كان عالما وخبره على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله صدقوا في كل ما بلغوه عني لزم أن يكونوا صادقين في الواقع لان من علم أن من أرسله ليبلغ ما فيه رضاه مما أمره بتبليغه يكذب عليه لا يتخذ رسولا اذا العالم الذي خبره على وفق علمه لا يرسل الا من يصدق عليه لا من يكذب عليه * والحاصل أن الملازمة لاتتم الا بثلاث مقدمات كونه تعالى عالما بكل شيء وكون خبره على وفق علمه وتصديقهم بالمعجزة وانما احتجنا لقولنا وكون خبره على وفق علمه لانه لا يلزم من كونه عالما بتصديقه لهم مع استحالة الكذب في خبره كما مر والخفيات غوامض الامور ومشكلاتها ويلزم من علمه بها علمه بالجليات والظواهرات من باب أولى وكونها ظاهرة أو خفية انما هو بالنسبة لنا أما الله تعالى فكل الامور ظاهرة له على حد سواء **(قوله واستحالة فعل المنهيات)** بالرفع عطف على وجوب صدق الرسل ووجه اخذ ذلك أنه يلزم من ثبوت رسالته عليه الصلاة والسلام ثبوت رسالته بجميعه بذلك ويلزم من ثبوت رسالتهم استحالة ما ذكر والمنهيات شاملة للكتمان وغيره كالحرمات والمكر وهات اذا استحالة ذلك لزم منه وجوب الامانة والتبليغ وتقدم التصريح بوجوب الصدق وباستحالة ضده فقد أخذ من كلامه ما يجب وما يستحيل في حق الرسل وسيأتي ما يجوز عليهم **(قوله وسكوتهم)** هو المسمى بالتقرير أي اذا سكتوا عن فعل أحد شيئا أو تركه كان جائزا لانهم لا يقررون أحدا على باطل بالاجماع سواء رأوه أو لم يروه لكن بلغهم لان من خصائص الانبياء تغيير المنكر مطلقا بخلاف غيرهم فانه اذا خشي على نفسه سقط عنه وجوب التغيير **(قوله فيلزم أن لا يكون في جميعها مخالفة)** كأنه قال فيلزم

ونحو ذلك مما هو مسطر
في كتب أهل السنة
(ص) ويؤخذ منه أيضا
وجوب صدق الرسل
عليهم الصلاة والسلام
واستحالة الكذب
عليهم واللام يكونوا رسلا
أمنا لمولانا جل وعز
العالم بالخفيات واستحالة
فعل المنهيات كلها لانهم
أرساوا ليعلموا الخلق
بأقوالهم وأفعالهم
وسكوتهم فيلزم أن لا
يكون في جميعها مخالفة
لأمر مولانا جل وعز

استحالة فعل المنهيات والالكانت طاعة مأمور بها وهو باطل لقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء فاللازم
 لا رسالهم للتعليم عدم وجود المخالفة وهو معنى استحالة فعل المنهيات وقد يقال لا يلزم ذلك اذ يمكن أن يرسلهم
 للتعليم بالاقتداء بالاقوال والافعال والسكوت ويقع في بعضها مخالفة والجواب أن ذلك لازم بمعونة ان الله تعالى عالم
 بالأمور كلها خفيها وجليها وقد أرسلهم للاقتداء بهم فلو علم منهم مخالفة لم يرسلهم للاقتداء بهم والالكان تعالى
 أمرا بالاقتداء بهم في تلك المخالفة وهو باطل لما تقدم فقوله فيلزم الخ تفرع على محذوف تقديره وقد أمرنا
 الله تعالى بالاقتداء بهم فيلزم الخ (قوله الذي اختارهم) أي فضلهم وشرفهم وأنهم بالمد أي أئمتهم على
 سروحيه أي وحيه السراي الخفي فهو من اضافة الصفة للوصف ويحتمل أن اضافة للبيان أي وحي هو
 سره والمراد بالوحي الموحى به وهو الاحكام التي جاءت بها الرسل ولاشك أنها كانت خفية ولا تظهر الا على
 ألسنة الرسل وهو الوحي لغة الاعلام في خفاءه يطلق على الامر نحو واذا أوحيت الى الخواريين والتسخير نحو
 وأوحى ربك الى النحل أي سخرها لاتخاذها من الجبال بيوتا الآية وقال بعضهم ألهمها معناه هداها لذلك
 والافعال ألهم حقيقة لا يكون الالعاقل والاشارة نحو فأوحى اليهم أن سبحوا بكرة وعشيا وقد يطلق على
 الموحى به من الاحكام اطلاقا للمصدر على اسم المفعول نحو ان هو الاوحى يوحى وهو المراد هنا كما مر شرعا
 اعلام الله تعالى نبيه بما شاء بكتاب أو بأرسال ملك أو بنام أو ألهم أو بلا واسطة كما وقع لنبينا ﷺ
 ليلة الاسراء من فرض الصلاة بلا واسطة (قوله لاشك أن اضافة الرسول الخ) شروع في بيان الملازمة في
 قول المصنف والالم يكونوا رسالا الخ وقوله كما اختار اخوانه مأخوذ بطريق الزوم كما تقدم وانما نظر بهم لانهم
 سبقوه عليه الصلاة والسلام في الوجود الخارجي وتقرر رسالتهم عندهم الخلق فلا يرد ما يقال ان مقتضى
 التشبيه بهم أنهم أعظم منه عليه الصلاة والسلام والاخوان جمع أخ بمعنى المشارك في الوصف وكذا اذا كان
 بمعنى صاحب يجمع على ذلك بخلاف الاخ من النسب فانه يجمع على أخوة (قوله محيط) أي تفصيلا بما
 لانهاية له أي لا آخر له في نفس الامر ولا تنافي بين علمها تفصيلا وعدم تنافيها ما يترأى من التنافي بينهما فانه
 بحسب عقولنا لا بحسب علمه تعالى (قوله فيلزم الخ) فيه أنه غير مطابق لكلام المصنف من وجهين
 الأول أن الدليل في كلام المصنف على وجوب صدقهم هو انتفاء الرسالة لولم يكونوا كذلك والشارح جعل
 الدليل عليه تصديقه تعالى لهم بالمجزة مع أن ذلك من جملة دليل الملازمة في الشرطية كما تقدم الثاني أن
 المصنف لم يدرج وجوب الامانة مع وجوب الصدق في الدليل بل أفرد وجوبه بدليل ثم استدلل على وجوب
 الامانة والتبليغ اللازمين لاستحالة فعل المنهيات بدليل آخر وأيضا فتصديق الله تعالى لهم بالمجزة الذي هو
 الدليل العقلي على ما مر انما يدل على صدقهم أي حفظهم من الكذب وأما الامانة فدليلها شرعي وهو أنهم
 لو خانوا بفعل محرم أو مكروه الى آخر ما تقدم الا أن يقال مراد الشارح امانة مخصوصة وهي الامانة في الخبر
 فترجع الى الصدق وأما مطلق الامانة فدليلها شرعي كما مر ولو قال واذا كان علمه تعالى محيطا وخبره على وفق
 علمه وقد صدقهم بالمجزة لزم صدقهم واستحالة الكذب عليهم والالم يكونوا رسالا الى آخر ما مر لكان أولى
 (قوله فبستحيل أن يكونوا الخ) أي اذا كان تصديقه تعالى لهم مطابقا لما في علمه تعالى من صدقهم وأما تنهيتهم
 يستحيل أن يكونوا في نفس الامر على خلاف ما في علم الله تعالى (قوله وقد أمر الله تعالى الخ) شروع في قوله
 واستحالة فعل المنهيات (قوله فيلزم ان يكون جميعها على وفق ما يرضاه) أي بمعونة ما قدمه من أن علمه تعالى
 محيط بما لانهاية له فلو علم أن فيها ما لا يرضاه تعالى لكان أمرا بالاقتداء بهم فيه فاندفع ما يرد من أن ذلك
 ليس بلازم اذ يمكن أن يأمر بالاقتداء بهم وتقع منهم مخالفة (قوله وقد زاد الشيخ هنا) أي على ما ذكره
 سابقا في برهان الامانة حيث قال فيه لان الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم وقوله ومعناه أي
 معنى الاقتداء بهم فيه وقوله اذا فعل أحد من الناس أي ولو غير مكلف لان الباطل قبيح شرعا وان صدر من
 غير مكلف ولا يجوز تمكينه منه وان لم يأثم به ولان السكوت عليه يوهم من جهل حكم ذلك الفعل جوازه

الذي اختارهم على جميع
 الخلق وآمنهم على سر
 وحيه
 (ش) لاشك أن اضافة
 الرسول الى الله عز
 وجل تقتضى أنه جل
 وعز اختاره للرسالة
 كما اختار اخوانه المرسلين
 لذلك وقد علمت أن
 علمه محيط بما لانهاية
 له والجهل وما في معناه
 مستحيل عليه تعالى
 فيلزم أن تصديقه
 تعالى لهم مطابق لما في
 علمه تعالى منهم من الصدق
 والامانة فيستحيل أن
 يكونوا في نفس الامر
 على خلاف ما علم الله
 تعالى منهم وقد أمر الله
 تعالى بالاقتداء بهم عليهم
 الصلاة والسلام أي
 بأقوالهم وأفعالهم فيلزم
 أن يكون جميعها على وفق
 ما يرضاه مولانا جل
 وعز وهو المطلوب فلا
 تقع منهم مخالفة أصلا
 وقد زاد الشيخ هنا
 السكوت ومعناه أن
 لرسول ﷺ اذا فعل أحد
 من الناس فعلا وعلمه

وسكت عنه ولم ينكر على الفاعل فيستدل بسكوته على أنه جائز لنا أن نفعله ان كان (١٣٥) من جنس العبادة فطوب وان كان

والمراد بالفعل ما يشمل القول كقول ابن عمر رضي الله عنه بحضرة ﷺ أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال بكسر الطاء فأقره ﷺ عليه فينسب هذا الحديث له ﷺ (قوله وسكت عنه) أي ولو كان المصطفى غير مستبشر أي مسرور وقوله ولم ينكر على الفاعل أي ولو كان الفاعل ممن يفر به الانكار على الصحيح الا اذا كان كافرا علم معاندته له ﷺ وانه لا ينفع فيه الانكار والحال لا يحتمل النسخ فلا يدل سكوته على جوازه قول واحد وقوله فيستدل بسكوته على جوازه أي لانه ﷺ لا يقرأ أحدا على باطل وقوله فباح أي فبدل سكوته على عدم الكراهة وخلاف الاولى (قوله ويؤخذ منه) أي من قولنا محمد رسول الله (قوله اذ ذاك) اذ تعليلية وفي بعض النسخ لان ذاك لا يقدح أي لا ينقص ولا يطعن في رسالتهم وكل ما لا يقدح فيها فهو جائز في حقهم والمراد بالجواز الجواز الوقوعي بدليل قوله بل ذلك مما يزيد فيها فان الذي يزيد فيها هو الوقوع بالفعل لا مجرد الجواز ولا بد من تقدير مضاف في قوله بل ذاك أي بعضه لان الاكل والنكاح مثلا لا يزيد فيها ولما كان عدم القدح لا يقتضي زيادة المراتب أتى بالاضراب المذكور والضمير في فيها المعلوم منزلتهم وأتته لا كتسابه التأنيت من المضاف اليه (قوله فقدبان) الفاء في جواب شرط مقدر أي اذا فهمت ماسبق من قوله أما استغناؤه الى هنا فقدبان الخ وقوله تضمن أي دلالة أو افهام وليس المراد دلالة التضمن لما مر أن دلالة كلمتي الشهادة على ذلك بطريق الالتزام لا التضمن (قوله كلمتي الشهادة) وهي لا إله إلا الله محمد رسول الله وسماها كلمتين مع أن لا إله إلا الله أربع كلمات ومحمد رسول الله ثلاث كلمات مجازا من اطلاق الجزع وأرادة الكل وأعاد عليهما ضمير المفرد في قوله مع قلة حروفها لتأويلهما بالكلمة الواحدة باعتبار كون الايمان لا يحصل الا بمجموعهما اذ لا بد منهما في الخروج من الكفر ولا تكفي احدهما دون الأخرى فصارتا كالكلمة الواحدة بهذا الاعتبار (قوله ان عجز) أي آخر الكلمة وهو محمد رسول الله وتقدم ان اطلاق الكلمة على ذلك مجاز (قوله من طاعة الصبر) الاضافة بيانية أي طاعة هي الصبر وهو لغة الحبس وهو تحمل المشاق وشرعا حبس النفس على العبادات ومشاقها والمصائب وحرارتها والمنهيات والشهوات ولذاتها فهو ثلاثة أقسام صبر على المصيبة وصبر على الطاعة وصبر على المعصية والشهوة قال الضحاك من مرفى سوق فرأي ما يشتهي ولا يقدر عليه فصبر واحتسب كان خيرا له من ألف دينار ينفقها كلها في سبيل الله وقال أبو سليمان الداراني تنفس فقير دون شهوة لا يقدر عليها أفضل من عبادة غنى ألف عام واختلف هل الثواب على المصائب أو على الصبر عليها فذهب الشيخ عز الدين بن عبد السلام في طائفة الى الثاني لان الثواب انما يكون على فعل العبد والمصائب لا صنع له فيها وذهب الجمهور الى الاول لقوله تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب الى قوله الا كتب لهم به عمل صالح ولخبر مسلم عن عائشة مرفوعا من مسلم يشاك شوكا فافوقها الا كتب له به ادرجة ومحييت عنها خطيئة وهذا هو المعتمد (قوله وغيره) أي غير الصبر كالتسلي بهم والتشريع والرفق بضعفة العقول الذين يشاهدون ما يجريه الله تعالى على أيديهم من الخوارق فانهم ربما اعتقدوا فيهم أنهم آلهة فاذا شاهدوا حصول الاعراض البشرية لهم كالمرض علموا أنهم عبيد الله ولو كانوا آلهة وكانت هذه الخوارق من قواهم لدفعوا عن أنفسهم ما هو أسهل منها فتعين انها ليست منهم بل الله تعالى خلقها لدلائل على صدقهم (قوله وشواهد) أي أدلته معه وهي المتقدمة في كلام المصنف حيث قال في بيان كل عقيدة ولزم كذا ونحوه ويحتمل أن هذا كناية عن كونه ظاهرا لا يحتاج الى دليل (قوله وقد صرح الشيخ أيضا بالصفات الثلاث) فيه نظر لانه لم يصرح الا بالصدق ولم يصرح بوجوب الامانة والتبليغ وانما صرح بصدقهما وهو فعل المنهيات فيؤخذ ان منه بطريق التلازم كما مر ولعل المصنف انما فعل ذلك لانه لما كان مدار الرسالة على الاخبار عن الله تعالى احتاج الى ذكر ما يعرض للخبر وهو الصدق والكذب بالمطابقة ولم يكتفى في

من جنس العبادة فطوب وان كان (ص) ويؤخذ منه جواز الاعراض البشرية عليهم الصلاة والسلام اذ ذلك لا يقدح في رسالتهم وعلو منزلتهم عند الله تعالى بل ذلك مما يزيد فيها فقدبان لك تضمن كلمتي الشهادة مع قلة حروفها لجميع ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الايمان في حقه تعالى وفي حق الرسل عليهم الصلاة والسلام (ش) لاشك أن عجز الكلمة المشرقة انما أثبت لمولانا وسيدنا محمد ﷺ الرسالة وفي معناه كما تقدم اثبات الرسالة لآخوانه المرسلين فلا يتمتع في حقهم عليهم الصلاة والسلام الا ما يقدح في رتبة الرسالة ولا يخفاء أن تلك الاعراض البشرية من الامراض ونحوها لا تخل بشئ من مراتب الانبياء عليهم الصلاة والسلام بل هي مما تزيد فيها باعتبار تعظيم أجرامهم من جهة ما يقارنها من طاعة الصبر وغيره وقوله فقد اتضح الى آخره ظاهر وشواهد معه وقد صرح الشيخ أيضا بالصفات الثلاث الواجبة في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام ويعلم من الواجبات استحالة أضدادها والجائز في حق الرسل صرح به أيضا (ص)

ذلك بدلالة الالتزام للاحتياط واكتفى بذلك كراهية استحالة ضد الأمانة والتبليغ لمناسبة عطف المستحيل على المستحيل ولأن اللفظ الذي ذكره يشمل مستحيلين وهما الخيانة والكتمان ويدل على واجبين بافترادهما (قوله ولعلمها) أي كلمة الشهادة والمراد بها الجلتان معافا للضمير عائدا على لا إله إلا الله محمد رسول الله بتأويل ذلك بالكلمة من باب تسمية الكل باسم جزئه وإنما افردناها بالتأويل المذكور نظرا إلى أن الترجمة عما في القلب هو المجموع اذ لا يحصل الايمان الا بمجموعهما ويتفنع فيه باحدهما دون الأخرى فصارتا بهذا الاعتبار كالكلمة الواحدة وثني فيما تقدم نظرا إلى انفراد كل جملة عن الأخرى في الدلالة على العقائد وإنما لم يحزم بل أتى بلعل التي للترجي والتردد تأديبا مع الباري تعالى بعدم دعوى الغيب ومع النبي ﷺ اذ لا يحاط بأسرار كلماته فيجوز أن يكون السر في اختيار كونها ترجحة لشيء آخر غير ما ذكره أو ما ذكره وغيره معا والمعنى وأرجو وأظن وأستظهر أن جعلها ترجحة أي دليلا على ما في القلب لهذين الأمرين الاختصار أي قلة اللفظ والاشتغال على ما ذكره فعل للترجي أو للتردد والشك ومحل الترجي والتردد هو العلة كما علمت (قوله جعلها الشرع) أي صاحب الشرع أو الشارع وإنما احتجنا لذلك لأن الشرع هو الأحكام الشرعية وليس بجعالة وقوله من الاسلام بيان لما جعله الاسلام في القلب يقتضي أنه اسم للتصديق القلبى فيكون مرادفا للايمان فكل منهما اسم للتصديق أي الأذعان لجميع ما جاء به ﷺ وعلم من الدين ضرورة فالاسلام لغة الاستسلام والالتحاق والخضوع بالقلب أو اللسان أو الجوارح وشرعا قبول القلب واذعانه بما جاء به النبي ﷺ واتباعه اليه والايمان لغة التصديق بالقلب أو بغيره وشرعا تصديق القلب أي قبوله واذعانه لما علم من دين النبي ﷺ واتباعه اليه وهذا الذي اختاره من انهما مترادفان شرعا قول ضعيف والمعتمد تغيرهما وكل منهما قسمان منج عند الله وعند الناس ومنج عند الناس فقط فالاسلام المنجى عند الله وعند الناس هو الامتثال الظاهر المصاحب للأذعان الباطني الذي هو حديث النفس المعبر عنه بالايمان والاسلام المنجى عند الناس فقط هو الامتثال الظاهري فقط بأن يتراءى منه انه مسلم كأن ينطق بالشهادتين ويأتي بالأعمال الظاهرة من صلاة وغيرها ويدخل المساجد ويجالس المسلمين ويتزاورهم كان يلبس عمامة بيضاء مع كونه ليس مصدقا في الباطن وإلى هذا يشير قوله ﷺ الاسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله الحديث والايمان المنجى عند الله وعند الناس هو تصديق القلب أي اذعانه وقبوله المصاحب للامتثال الظاهري والمنجى عند الله فقط هو تصديق القلب واذعانه من غير ان يصاحبه امتثال ظاهري كمنطق بالشهادتين وصلاة ونحوها لكن كان بحيث لو طلب منه ذلك لم يأت والاسلام والايمان بالمعنى الاول لكل متلازمان شرعا فلا يتحقق أحدهما بدون الآخر وأما قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فالمراد بالاسلام في ذلك الاتقياء الظاهري الذي لم يصاحبه اذعان باطني ولكن قولوا أنقذنا ظاهرا (قوله ولم يقبل من أحد الايمان) ببناء يقبل للفاعل وفاعله ضمير يعود على الشرع والايمان منصوب على المفعولية ويحتمل بناؤه للمفعول والايمان بالرفع نائب فاعل وقوله الابها اعلم ان النطق بالشهادتين قيل أنه شرط لاجراء الاحكام الدينية فقط فهو شرط كمال في الايمان على التحقيق فمن أذعن بقلبه ولم ينطق بلسانه لا لعناد بل اتفق له ذلك وكان بحيث لو طلب منه ذلك لم يتمتع فهو مؤمن ناج من الخلود في النار لكن لا تجرى عليه الاحكام الدينية كدفنه في مقابر المسلمين والصلاة على جنازته وقيل أنه شرط في صحة الايمان وقيل شرط أي جزء من حقيقة الايمان لان الايمان قول وعمل والفرق بين هذين القولين على الاول خارج عن حقيقة الايمان وعلى الثاني جزء منها وان كان لا يحصل الايمان الابها على كل منهما والصحيح انه لا بد من القدرة على كل من القولين امامع الهجز فليس شرطا ولا شطرا خلافا لما يفيد كلام المصنف في شرحه من أن القائل بالشرطية لا يشترط

ولعلمها لا اختصارها مع
اشتغالها على ما ذكرناه
جعلها الشرع ترجحة على
ما في القلب من الاسلام
ولم يقبل من أحد الايمان
الابها
(ش) أي لعل السرا لا الهي

ذلك اذا علمت هذا فيحتمل تخريج كلام المصنف على الاول فيكون معناه ولم يقبل من أحد الايمان أى دعوى
 الايمان الابهى أى لا غيرها كسبحان الله والله أكبر فاذا ادعى شخص الايمان ولم ينطق بهالم يقبل منه ذلك
 عند الناس لانها شرط لاجراء الاحكام الدنيوية كما تقدم ويحتمل تخريجه على القولين الاخيرين والمعنى ولم
 يقبل من أحد أى لا يقبل الله من أحد الايمان فى الآخرة الابهى أى بالتلفظ بها لا بغيرها أمر لكونها شرطاً
 فى صحته أو جزأ منه وعليهما فلا بد فى صحة الايمان من النطق والاثبات والترتيب والاثبات بأشهاد غيره ذلك من بقية
 الاول وهو انها شرط كمال وعليه فقل يشترط النطق والاثبات والترتيب والاثبات بأشهاد غيره ذلك من بقية
 الشروط الآتية فلا يكتفى بالله واحد ومحمد رسول مثلاً وهو قول الأكثر وظاهر كلام المصنف وعليه الشافعية
 وحينئذ فقوله الابهى أى لا غيرها ولا بغير مستجمعة للشروط وقيل لا يشترط ذلك بل المدار على ما يدل
 على الاقرار لله بالوحدانية ولحمد بالرسالة بشرط عدم اعتقاد مكفر كزعم عدم عموم رسالته ﷺ بل هى
 لخصوص العرب وعدم فعل أو قول مكفر وهو المعتمد عند المالكية ويمكن تخريج كلام المصنف عليه
 فيكون معنى قوله الابهى أى بما يفيد مدلولها كاللغة واحد ومحمد رسول وان لم يستجمع الشروط لا بغيرها مما
 لا يفيد ذلك أو المراد بالالتلفظ بها بحيث لا يكتفى بالايمان القلبي بل لابد من التلفظ مع القدرة سواء كان بهذه
 الصيغة أو غيرها * واعلم ان الخلاف المذكور انما هو فى الكافر أو المولى المؤمن فمؤمن اتفاقاً من غير نطق
 بالشهادتين كالذى له عن فى عدم النطق بهما ويستحب نطقه بهما ولا يجب الا فى كل صلاة خلافاً لقول مالك
 تجب فى العمر مرة واحدة كالحمد والصلاة والسلام على سيدنا محمد والاستغفار للصحابة والدعاء للوالدين
 وينوى بذلك الوجوب عند الاثبات به وما زاد عن المرة فستحب (قوله فى اختيار هذه الكلمة المشرقة فى
 قبول الايمان الخ) اقتصر الشارح على الشق الثانى وهو قوله ولم يقبل من أحد الايمان الخ لكون الاول وهو
 جعلها ترجع اليه (قوله دون غيرها مما يدل الخ) سواء كان ذلك الغير من الالفاظ كاللغة واحد ومحمد
 رسول أو من أفعال الجوارح كالصلاة والصيام فلا بد فى صحة اسلام الكافر المرتد من لفظ أشهد بأن يقول
 أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمداً رسول الله ولو بالمجبية وان أحسن العربية فلو أبدل لفظاً بآخر كأن
 أتى بأعلم بدل أشهد أو أسقط لفظ أشهد بأن قال لا اله الا الله محمد رسول الله لم يكف لان الشارع تعبدنا بلفظ
 أشهد فى أداء الشهادة ومحل اشتراط أشهد فى الثانية اذ لم يأت بالواو فان أتى بها بان قال وأن محمداً رسول الله
 كفى كما قاله الزيدى من الشافعية وتبعه الشبرا المسمى وهذا بخلاف تشهد الصلاة فإنه لا بد فيه من ذكر الواو بين
 الشهادتين ولا يشترط لفظ أشهد الثانية بل الجمع بينهما وبين الواو من الاكمل وانما لم يسن الاثبات بالواو فى
 الاذان لانه يطلب فيه افراد كل كلمة بنفس وذلك ياسب ترك العاطف ولا بد أن يعرف معناهما ولو اجابا بان
 يعرف ان الله واحد ومحمد رسول وان لم يعرف ان ذلك معناهما فلو نطقن أعجمى الشهادتين بالعربية فتلغظ بهما
 وهو لا يعرف، معناهما لم يحكم باسلامه وان يرتب فلو عكس فى الشهادتين لم يصح على المعتمد وأن يوالى بينهما
 بان لا يطول الفصل بين الكلمتين فلو تراخت الثانية عن الاولى مدة طويلة لم يصح اسلامه على المعتمد أيضاً
 والباوغ والعقل فلا يصح اسلام الصبي والمجنون الاتبعال لكن اذا وصف الصبي الاسلام نزع نداء من أهله الكفار
 لئلا يفتنوه فيتلفظ بهم حتى يؤخذ منهم فان أبوا ترك عندهم خلافاً لاني حنيفة فى قوله بصحة اسلامه وأن
 لا يظهر منه ما ينافى الاقياد فلا يصح اسلام الساجد اصنم فى حال سجوده والاختيار فلا يصح اسلام المكره
 الا اذا كان حراً أو مرتداً لان كراههم باحق والتنجيز فلا يصح الاسلام المعلق والاقرار بما أنكره أو
 الرجوع عما استباحه مع النطق بالشهادتين ان كان كفره بمجرد فرض مثلاً أو استباحة محرم وان كان يمسوا
 فلا بد أن يقول وأن محمداً رسول الله أرسل الى سائر الخلق وما درج عليه الشارح من أنه لا يكتفى بغير
 الكلمة المشرقة فى الدخول فى الاسلام قول ضعيف عند المالكية كما تقدم التنبيه عليه ويعزى لابن عرفة
 واعتمده من الشافعية وذهب ابن حجر والحنفية وبقية المالكية الى الاكتفاء بكل صيغة دلت على

فى اختيار هذه الكلمة
 المشرقة فى قبول الايمان
 بها دون غيرها مما يدل
 على ثبوت الوحدانية له
 تعالى والرسالة لرسوله
 صلى الله عليه وسلم

الدخول في الاسلام كما منت أو أو من بالله ان لم يرد به الوعد أو أسلمت لله أو الله خالق أو ربى احتياطا للعصمة
 المتشوف لها الشارع (قوله انها اشتملت على أمرين عظيمين) أى لعلة اشتملها على مجموع الأمرين لا كل
 واحد منهما على انفراده لعدم صحة ذلك بالنسبة للاختصار (قوله اختصار حروفها) فانها من غير أشهاد أربعة
 وعشرون حرفا وحكمة هذا العدد أن الليل والنهار أربع وعشرون ساعة فكل حرف يكفر ذنوب ساعة وكانت
 حروفها كلها جوفية وليس فيها حرف من الحروف الشفوية للإشارة إلى أنه ينبغي الاتيان بها من خالص
 الجوف وهو القلب لا من الشفتين فقط ولم يكن فيها حرف معجم بل كلها مجردة عن النقط إشارة إلى أنه ينبغي
 لمن نطق بها أن يتجرد عن كل ما سواه تعالى قال الفخر الرازى وإنما كانت سبع كلمات لان المعصية لا تكون
 الا من الاعضاء السبعة الاذان والعينان واللسان واليدان والبطن والفرج والرجلان وأبواب جهنم سبعة
 فشكل كلمة منها تكفر معصية عضو وتسد بابا من أبواب جهنم بفضل الله وبرحمته على قائلها (قوله معاني عقائد)
 الاضافة للبيان والعقائد بمعنى المعتقدات (قوله وذلك) أى هذه الكلمة وقوله من جملة ما خص به الباء داخلة
 على المقصور عليه أى أنه ﷺ مقصور على جوامع الكلم ويصح أن تكون داخلة على المقصور
 أى جوامع الكلم مقصورة عليه ﷺ * فان قلت هذه الكلمة ليست من خصائصه ﷺ
 لان الانبياء كانوا يقولونها كما يدل له حديث أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلى لا اله الا الله * قلت
 الخصوصية بالنظر لمجموع الكلم الجوامع فالمتخص به ﷺ اتيانه بكلم جوامع ولا اله الا الله من جملة
 ذلك وان لم تكن على حديثها خاصة به ﷺ وقوله من الكلم الجوامع بيان لما والجوامع جمع جامع
 وهو قليل اللفظ كثير المعنى فقوله التى لا تحصى معانيها صفة كاشفة وقوله ولا يصعب عطف عليه تمام
 بيان معنى الجواهر فانها كثيرة المعنى قليلة اللفاظ كما مروى محل البيان قوله لقلة حروفها ما عدم الصعوبة فهو
 فائدة زائدة على ذلك لازمة له وظاهر كلام الشارح أن هذين الأمرين ليسا خاصين بلاله الا الله بل هما صفتان
 لكل كلمة جامعة لكن عطف قوله ولا يقبل من أحد الايمان عليهما يقتضى أنها أوصاف للاله الا الله وليس
 كذلك فلا أسقطه لكان أولى وقوله بل هى أى المعانى بحسب أى بقدر ما يفتح الله لعبده أى ما يفهمه أى
 ان كل واحد يفهم منها بقدر ما قدر له من الفهم قال ابن عطاء الله لوعبر العلماء بالله أبد الأباد عن أسرار كلمة
 واحدة من كلامه ﷺ لم يحيطوا بها علما ولم يقدروها فهما قال بعضهم عملت بحديث من حسن
 السلام المرء تركه ما لا يعنيه سبعين عاما وما فرغت منه * فان قلت فى هذه الامة من أعطى جوامع الكلم
 كقولهم المشقة تجلب التيسير فانه يدخل فى ذلك جميع رخص الشرع كالقصر والفطر ومنع الخلف ثلاثا
 وغير ذلك مما يبيحه السفر وكالفطر والتميم وترك القيام فى الفرض والتخلف عن الجمعة والجماعة مع حصول
 الفضيلة والاستنابة فى الحج والتداوى بالنجاسة وإباحة نظر الطبيب للعورة وغير ذلك مما يبيحه المرض * قلت
 أجاب شيخنا الحنفى بان ما أعطى لهذه الامة انما هو من بركة نبيها ﷺ فكانه تكلم به فهو
 ﷺ مخصوص من بين الانبياء وأممهم بجوامع الكلم فلم يتكلم به نبي ولا أمة بخلاف هذه الامة فانها
 أعطيت جوامع الكلم ببركة نبيها ﷺ (قوله بخلاف غيرها) ظاهره أن غيرها لا يوفى بجميع
 العقائد وليس كذلك فان قولك الله واحد ومحمد رسول مثلاموف بذلك لان معناه انه واحد فى ذاته وصفاته
 وأفعاله فوحدة الذات تنفى الكم المنصل والمنفصل فيها ووحدة الصفات تنفى ذلك وتقتضى ثبوت جميع
 الصفات الواجبة له تعالى ويلزم من ثبوتها استحالة أضدادها الا أن يقال مراده أن غيرها لا يوفى بجميع
 العقائد توفية ظاهرة بخلاف لا اله الا الله فانها موفية بذلك توفية ظاهرة باعتبار معناها المتقدم (قوله
 فعلى العاقل) الفاء واقعة فى جواب شرط مقدر كما أشار له الشارح ويصح أن تكون للتفريع على ما قبله
 وعلى ليست للوجوب للاتفاق على عدم وجوب الاكثر منها وانما تجب عند الاسلام وفى الصلاة

انها اشتملت على
 أمرين عظيمين اختصار
 حروفها والاشتمال على
 جميع معاني عقائد
 التوحيد وذلك من
 جملة ما خص به رسول
 الله ﷺ من الكلم
 الجوامع التى لا تحصى
 معانيها بل هى بحسب
 ما يفتح الله تعالى لعبده
 منها ولا يصعب حفظها
 لقلة حروفها ولم يقبل من
 أحد الايمان الا بهالانه
 اذا نطق بها وفى بجميع
 ما اشترط فى الايمان من
 العقائد بخلاف غيرها
 (ص) فعلى العاقل أن
 يكثر من ذكرها

وعند مالك في العمر مرة واحدة وانما هي للتحضيض أي التهيج للسته وهي الاكثر من ذكرها وأل في
العقل للاستغراق أي يسكن لمن جرى على طريق العقلاء من الاقبال على المنافع وترك المضار أن يكثر من
ذكرها وأقل الاكثر عند الفقهاء ثلثة مرة كل يوم وليلة وعند الصوفية اثنا عشر ألفا والمراد هنا استغراق
الاقوات والاحوال كما سيأتي في المشرح والافضل ترك المدلن كان منتقلا من الكفر الى الايمان ليحصل
انتقاله فوراً بخلاف المؤمن فان الافضل له مدها ليستحضر في ذهنه المعبودات الباطلة وينفيها الا أن يأمره
شيخه بطريقة فينبعها وقد ورد أن من قال لا إله إلا الله ومدها هدمت له أربعة آلاف ذنب من الكبائر قالوا
يا رسول الله فان لم يكن له شيء من الكبائر قال يغفر لأهله وجيرانه رواه ابن النجار عن أنس وبين مشايخنا
المدائذ كور عبد المنفصل في لا إله إلا الله بقدر سبع ألفات وذلك أربعة عشرة حركة بالأصبع لان كل ألف حركتان
وبعد الله بقدر ثلاث ألفات ولا يفصل بين المدين بأن يأتي بكل مدني نفس وقال شيخنا العدوي المراد المد
الطبيعي وهو خلاف ما هو منقول عن مشايخ الطرق العارفين (قوله مستحضرا) حال من فاعل يكثر أي
ملاحظا ذلك بقلبه ولو اجالا بأن يستحضر ان معناها لا معبود بحق إلا الله ولا مستغنى عن كل ما سواه ومقترا
اليه كل ما عداه إلا الله وهذا أدب من آداب الذكر المقررة في محلها فهو ليس شرطاً في حصول ثوابه لان الذكر
القولى موضوع للعبادة نعم يشترط أن لا يقصد به غيره والا فلا ثواب له كأن قال سبحانه الله بقصد التمجيد
قال ابن عطاء الله السكندري لا تترك الذكر لعدم حضورك مع الله فيه فان غفلت مع وجود ذكره فعسى أن
يرفعك من ذكر مع وجود غفلة الى ذكر مع وجود يقظة الى ذكر مع وجود حضور ومن ذكر مع وجود
حضور الى ذكر مع وجود غيبة عما سوى المذكور وما ذلك على الله بعزيز (قوله حتى تتمزج) سيأتي ما فيه
وقوله ان شاء الله تعالى فيه اشارة الى أن حصول ما ذكرنا هو بإرادة الله تعالى لان اكثر الذكرك ليس
الاسباب عادية لما ذكر وقد يتخلف عنه مسببه لعدم خلق الله له فهو المعطى المانع والمطلوب من العبد انما هو
القيام بما خلق له وهو العبادة ويسلم الامور لسيده متكللا على قسمته في أرزاق الارواح كما يتكفل عليه في
أرزاق الابدان (قوله ما لا يدخل تحت حصر) أي عدد معلوم وحصر الشيء نهايته (قوله وبالله) خبر مقدم
والتوفيق مبتدأ مؤخر وقدم الخبر لافادة الحصر والباء بمعنى من (قوله لارب غيره) رب اسم لامبني معها على
الفتح وغير بالنصب أو الرفع نعته والخبر محذوف أي موجود والجملة مستأنفة استئنافا بياناً في قوة التعليل
لما قبلها وهو حصر التوفيق في الله تعالى وخص الرب من بين أسمائه تعالى اشارة الى أن التوفيق من جملة
ترتيبه تعالى الخاصة (قوله أن يجعلنا) يحتمل انه أراد نفسه فقط وأتى بنون العظمة لظاهر ملزومها الذي
هو تعظيم الله تعالى اياه بتأهيله العلم امتثالاً لقوله تعالى وأما بنعمتكم بك فخذت ولا ينافية أن مقام الدعاء يقتضى
الذلة والخضوع لان الداعي اذا نظر لنفسه احتقرها بالنسبة لعظمة الله تعالى واذا نظر لتعظيم الله له عظمها وقدم
نفسه لحديث ابدأ بنفسك ثم بمن تعول ويحتمل انه أراد نفسه واخوانه المسلمين شفقة عليهم وهذا أولى لان
العبادة في الجمع أقرب في القبول لبركتهم (قوله وأحبنا) جمع حبيب بمعنى محب أي من يحب المؤلف فيشمل
من يأتي بعده كما مثلنا لا بمعنى محبوب كما نقل عن المصنف وحينئذ فهو من عطف الخاص على العام على
الاحتمال الثاني المتقدم وأتى به ليحصل الاطناب أي الاكثر في الدعاء الذي هو مطلوب لحديث ان الله يحب
المليح في الدعاء (قوله عند الموت ناطقين) أي لاجل أن ندخل الجنة من غير سابقة عذاب لما ورد من
كان آخر كلامه من الدنيا لا إله إلا الله دخل الجنة أي مع السابقين وروى أحمد والحاكم عن معاذ بن جبل
مرفوعاً من كان آخر كلامه لا إله إلا الله حرمه الله على النار (قوله عالين بها) أي معتقدين مدلولها وهو
ما شتمت عليه من العقائد المتعلقة بالله تعالى ورسله وانما أتى بذلك للاشارة الى أن مجرد النطق بها
لا ينفع أصلاً والنفع المعتد به (قوله على سيدنا محمد) في بعض النسخ سيدنا ومولانا وقدم فيه السيد على المولى

مستحضرا لما احتوت
عليه من عقائد الايمان
حتى تتمزج مع معناها
بلحمه ودمه فانه يرى
لها من الاسرار
والمجانب ان شاء الله
تعالى ما لا يدخل تحت
حصر وبالله التوفيق
لارب غييره نسأله
سبحانه وتعالى أن يجعلنا
وأحبنا عند الموت
ناطقين بكلمتي الشهادة
عالمين بها وصلى الله على
سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه وسلم

لان السيد في اللغة هو الذي يفرع اليه في الشدائد والمولى الناصر والنصر لا يكون الا بعد الفزع وهذا المعنى هو
 المناسب هنا وبهذا يندفع ما يقال ان الاولى تقديم المولى على السيد لان الثاني لا يحتمل غير صفة الكمال لانه
 خاص بالمعتق بخلاف الاول فانه مشترك بينه وبين العتيق والمتعين في البلاغة سلوك طريق الترقى اذا كان
 الابلغ اخص مما دونه مشتق عليه كقوله لم يفرغ من نحرير وجواد فياض وحاصل الدفع ان تفسيرهما بما ذكر
 تفسير فقهي وليس مراد هنا وتفسيره بالغوى ما تقدم وهو المناسب هنا لانه عليه السلام تفرع اليه الخلائق وينصرهم
 دنيا واخرى (قوله كذا ذكره اذا كرون الخ) الضمير الاول لله تعالى والثاني للنبي عليه السلام ويصح ان يكون
 الضمير ان للنبي عليه السلام والاوّل اولى لان اذا كرون لله تعالى باسمه أو بعبادته أكثر من الغافلين عنه والغافلين
 عن النبي عليه السلام وهم الكافرون أكثر من اذا كرون له وهم المؤمنون به لانهم بالنسبة للكافرين كالشجرة
 البيضاء في الثور الاسود فذكر الكثير في جانب الله تعالى وفي جانبه عليه السلام فيكون ذلك ابلغ في دوام الصلاة
 عليه عليه السلام وايضا فيه مناسبة بينهما في الكثرة بخلاف ما جعل الضمير ان للنبي عليه السلام فانه لا ابلغية
 حيث لا مناسبة وفي رواية بضمير الخطاب فيهما وفي رواية بضمير الخطاب في الاول والغيبة في الثاني وفي رواية
 بالعكس فالصيغ اربع الغيبة فيهما الخطاب فيهما الغيبة في الاول دون الثاني العكس والواقع في كلام المصنف
 هو الاولى * فان قلت هل يصح عود الضميرين لله تعالى لانه لا يوصف عادة بكثرة ذكره والغفلة عنه ويكون
 فيه التفات على رواية الخطاب * قلت وان كان محتملا لكن لا يحسن لان هذا المقام ليس مقام التفات فيما
 يظهر هكذا قال الشنوائى ومقتضاه ان ذلك على رواية الغيبة فيهما العدم الالتفات حيث لا يكون الاول اولى
 لما مر وأول من صلى بهذه الصيغة الامام الشافعي رضي الله عنه قال محمد بن عبد الحكم رأيت الشافعي رضي
 الله تعالى عنه في المنام فقلت ما فعل الله بك يا امام قال رحني وغفر لي وزففت الى الجنة كما تزف العروس فقلت
 بماذا بلغت هذا الحال قال بما في كتاب الرسالة من الصلاة على رسول الله عليه السلام قال قلت وكيف تلك
 الصلاة قال اللهم صل على محمد عدد ما ذكرك اذا كرون وغفل عن ذكره الغافلون قال فلما
 أصبحت أخذت الرسالة ونظرت فوجدت الامر كما رأيت وقال بعض الصالحين رأيت النبي عليه السلام فقلت
 يا رسول الله ما جزاء الشافعي عنده حيث قال في كتابه الرسالة وصل اللهم على سيدنا محمد عددا ما ذكرك
 اذا كرون وغفل عن ذكره الغافلون فقال عليه السلام جزاؤه عندي انه لا يوقف للحساب واختلف فيمن
 صلى بنحو هذه الصيغة هل يحصل له ثواب بعدد من صلى تلك العدة أولا فذهب المحققون الى انه يحصل
 له ثواب صلاة واحدة لكنه أعظم من ثواب الصلاة المجردة عن ذلك وذهب بعضهم الى انه يحصل له من
 الاجر عدد من صلى تلك العدة (قوله ورضي الله) مذهب السلف ان الرضا ثابت لله تعالى ولا يعلمه الا هو
 ومذهب الخلف بؤلولونه بالانعام أو ارادته فهو اما صفة فعل بمعنى الانعام أو صفة ذات بمعنى ارادة الانعام والاوّل
 هنا اولى لان هذه جملة دعائية والدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد في الحال واردة الله تعالى قديمة يستحيل
 تجدد ما حتى يتعلق بها الدعاء ويجوز ارادة الثاني باعتبار تعلق الارادة بالتنجيز في الحادث لانه لا يستحيل تجدد
 وذلك التعلق هو الانعام فيرجع للاوّل والرضا أعلى رتبة من العفو والمغفرة لان العفو محو الذنب وعدم
 العقوبة عليه والمغفرة ستره وعدم العقوبة عليه وان لم يحج فلذا قال مطرف بن عبد الله بن الشخير اللهم ارض
 عنا فان لم ترض فاعف فان المولى يعفو عن عبده وهو غير راض عنه ويسن الترضى والترحم على الصحابة
 ومن بعدهم من العلماء والعباد والاخيار ولا يختص بالصحابة (قوله باحسان) المراد به مطلق الايمان فتدخل
 العصاة لانهم أحوج الى الدعاء من غيرهم وليس المراد به حقيقة وهي أن تعبد الله كأنك تراه لقصوره عن
 أشقياء الامة (قوله الى يوم الدين) اعترض بأن هذا الدعاء لا يتناول الامن استمر على التبعية الى يوم الدين ولا
 يشتمل من مات قبله وأجيب بأن في العبارة حذفاً والتقدير ومن تبعهم طائفة بعد طائفة الى يوم الدين فالمستمر

كلما ذكره اذا كرون
 وغفل عن ذكره
 الغافلون ورضي الله
 تعالى عن أصحاب
 رسول الله أجمعين وعن
 التابعين لهم باحسان
 الى يوم الدين

هو الطوائف المتتابعة ولا شك في بقائهم لكن لا بد من تقدير مضاف أي إلى قرب يوم الدين وهو الزمن الذي تأتى فيه الرجاء اللينة التي تهب على المؤمنين فيموتون بها وذلك قبل النفخة الاولى ولا يموت بتلك النفخة الا الكفار (قوله وسلام) أي عظيم فالتنوين للتعظيم وهذا اقتباس من القرآن وقوله والحمد لله رب العالمين ختم كتابه بذلك لانه آخر دعوى المؤمنين في الجنة ولأن الدعاء اذا ختم به كان علامة على اجابة وعبر بجمع القلة اشارة الى أن العوالم وان كثرت قليلة بالنسبة الى قدرته تعالى على أكثر منها كما مر على أن جمع القلة اذا قرن بأل وأضيف انصرف الى الكثرة بوضع آخر (قوله من أعظم الامور) عبر بمن التبعية لان كلامه تعالى أعظم منها وكذا الايمان بالله تعالى وهي أفضل من الحمد لله تعالى على الصحيح لخبر أفضل ما قلته أنا والنبليون من قبلى لا اله الا الله * وقال بعضهم الحمد لله أفضل واستدل بحديث أبي هريرة وأنى سعيد الخدرى مرفوعا من قال لا اله الا الله كتب له عشرون حسنة وحط عنه عشرون سيئة ومن قال الحمد لله رب العالمين كتب له ثلاثون حسنة وحط عنه ثلاثون سيئة ورد بأن حسنات لا اله الا الله وان كانت أقل عددا فهي أعظم كيفوا بأن ذلك معارض بالحديث المتقدم (قوله تعين على العاقل الخ) المقصود التحضيض كما مر أى نذب ندبا مؤكدا وقوله الذى يريد الفوز صفة كاشفة ان أريد بالعاقل كامل العقل ومخصصة ان أريد به من عنده أصل العقل (قوله وعلى كل حال) أى قائما أو قاعدا الا فى وقت قضاء الحاجة والجماع والصلاة لخبر أجد عن أبى سعيد مرفوعا أكثر ذكر الله تعالى حتى يقولوا مجنون وخبرا أكثروا ذكر الله تعالى حتى يقول المنافقون انكم مراؤون (قوله وأراد بقوله حتى تمتزج الخ) هذا جواب عما يقال ان الامتزاج من خواص الاجسام كامتزاج الماء بالعسل أى اختلاطه به * وحاصل الجواب أن المراد به شدة التحمك مجازا بحيث اذا تركه جرى على لسانه وقلبه بغير اختياره ويحتمل أن المراد به حقيقة وهو الاختلاط أى السر يان الباطنى كامتزاج الماء بالعود الاخضر لانه اذا أكثر من ذكرها اختلطت بدمه ولحمه حقيقة أى سرت فى ذلك اذا أكثر من اجراء الشئ على اللسان يستلزم حضوره فى الجنان الذى هو رئيس الاعضاء وتبعه وتتصف بوصفه ويدل لذلك ما حكى عن بعضهم من تهليل دمه حين قطعته رأسه وعن بعضهم من تهليل لسانه وشعره حالة النوم وكان يقول الله الله دائما فتواجد فأصاب رأسه حجر فشجه وسال دمه على الارض فكتب عليها الله الله وحكى أن زليخاء فصدت فكتب دمها يوسف يوسف فهو امتزاج سر يانى كسر يان الماء فى العود الاخضر والنار فى الفحم لان الروح السارية فى جميع أجزاء البدن تتكيف بها الاماسى كامتزاج جسم باخر (قوله فلا يلهج) بفتح الهاء من باب تعب قال فى المصباح لهج بالشئ يلهج لهجا من باب تعب أولع به اه أى لا ينطق الا بها الا فيما لا بد منه لمعاشه مثلا (قوله ومعناها) معطوف على النطق أى وغلبة معناها أى استحضره وقوله حتى لا يفتر الخ كالتفسير للغة المذكورة فلما راد بها الدوام الا فيما لا بد منه كما مر وقوله عن استحضر معناها أى ولو بطريق الاجال كما مر (قوله ما يجلى) بالجيم والحاء أى يزين وقوله من المعارف الخ بيان لما والمراد بالمعارف العلوم الدنية والادب ما ذكره بقوله فمنها أى من الاوصاف على حذف مضاف أى من الاتصاف بها ليصح الاخبار عن ذلك بقوله الاتصاف بالزهد بضم الزاى وقد تفتح لغة قلة الرغبة فى الشئ واصطلاحا ما ذكره بقوله والمراد به خلوا الباطن الخ أى تجرد القلب من ميله الى التعلق بالامور الفانية من مال وبنين وغير ذلك وليس المراد به الخلو من السراهم والدنانير لما روى عن جابر مرفوعا اللهم وسع على الدنيا وزهدي فيها ومراده عليه الصلاة والسلام السعة بقدر الحاجة فان طلب قدر الحاجة من حلال الدنيا واجب لما روى عنه عليه السلام لا خير فيمن لا يحب المال يصل به رجه ويؤدى به أمانته ويستغنى به عن خلقه وقوله وفراغ القلب عطف على خلوا من عطف اللازم على المزموم أو التفسير وقوله من الثقة أى الوثوق بزائل فاذا كان عنده دراهم أو دنانير لا يثق بها بل يثق بالله تعالى (قوله وان كانت اليد مغمورة) بالغين المعجمة من الغمر وهو الماء الكثير والتغطية أى مملوءة وبالعين المهملة من الغمارة وأشار بذلك الى أن وجود المال لا ينافى

وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين (ش) فاذا كان قدر هذه الكلمة المشرفة من أعظم الامور العظام تعين على العاقل الذى يريد الفوز بما لا يكيف من النعيم أن يكثر من ذكر هذه الكلمة المشرفة فى كل وقت وعلى كل حال وأراد بقوله حتى تمتزج الخ غلبة النطق بها على لسانه فلا يلهج الا بها ومعناها على قلبه حتى لا يفتر اللسان عن الذكر ولا القلب عن استحضر معناها وقوله فانه يرى لها من الاسرار والمجائب ان شاء الله تعالى ما لا يدخل تحت حصر أراد بالاسرار والله أعلم ما يجلى الله به باطنه من المعارف والادب المحموده فمنها الاتصاف بالزهد والمراد به خلوا الباطن من الميل الى الفانى وفراغ القلب من الثقة بزائل وان كانت اليد مغمورة بمال حلال فعلى سبيل الامارية المحضه وتصرفه فيه بالاذن الشرعى تصرف الوكالة الخاصة

الزهد وان شرطية وقوله فعلى سبيل الخ جواب الشرط أى فيلاحظ ان ذلك إنما هو على سبيل العارية المحضة أى الخالية عن شائبة التملك فينتظر رجوعها لصاحبها بأن يأخذ الله منه المال متى شاء ويعطيه لمن شاء وقوله وتصرفه أى ويلاحظ أن تصرفه في ذلك المال تصرف الوكالة الخاصة أى القاصرة على الموكل فيه بان يتصرف بالاذن الشرعى فلا ينفقه الا في الوجه الذى أذن فيه الشرع لا فيما نهى عنه ولا في شهوات نفسه كما أن الوكيل الخاص لا يجوز له أن يتصرف في مال الموكل الا فيما أذن له فيه وفى هذا إشارة الى ان الاغنياء وكلاء على الفقراء فينبغى لهم الاتفاق عليهم كما أذن لهم الموكل وهو الله تعالى فان لم يفعلوا عزلهم (قوله ينتظر الخ) جملة حالية أى حال كونه منتظرا العزل من المالك وقوله وغيره كذهاب المال ونزعه منه فاذا نزع الله منه فقدر الشئ لمالكه فلا يحزن على ذلك فمن كان بهذه الصفة فوجود المال وكثرته عنده لا ينافي زهده وقوله مع كل نفس متعلق ينتظر (قوله وذلك) أى ما تقدم من فراغ القلب من الثقة بزائل الذى هو معنى الزهد ينفي عن النفس التعلق بما لا بد من زواله وهو الدنيا ويرغب فيها يبتغى نفعه وهو طاعة الله تعالى لما روى الطبراني عن ابن عمر مرفوعا الزهد في الدنيا يريح القلب والبدن والرغبة في الدنيا تكثر الهم والحزن والبطالة تقسى القلب اهـ (قوله ومنها) أى من الاوصاف المحمودة التوكل وهو لغة اظهار الجبر والاعتماد على الغير واصطلاحاً ما ذكره بقوله وهو الثقة بالوكيل الحق وهو الله تعالى والمراد بالحق الثابت الدائم الذى لا يقبل العدم أصلاً والمراد به من هو حق في وكالته أى أنه متكفل لنا تحقيقاً من غير شك واذا كان كذلك فينبغى عدم الالتفات لغيره تعالى خصوصاً طالب العلم فان الله تعالى يرزقه من حيث لا يعلم ولا يدري وأيضا فان الله تعالى جعل لكل انسان نصيباً طالب العلم من نعمة في المطالعة وغيرها فلا يبغي التفاته لجهة من الجهات قال ابن الحاج لا يبغي للعالم اذا انقطع معاوله أن يترك الوظيفة أو يذهب الى بعض الامراء ليخلصه لان رزقه مضمون لا ينحصر في جهة دون أخرى لحديث من طلب العلم تكفل الله له برزقه أى يسره له بلا مشقة في الدرس والمطالعة وهذا من كرامات العلماء والافهوا تكفل برزق الخلق أجمعين ولا نه صار ينقل من الله الى عباده فهو في مقام الرسالة فلا يليق منه ذلك ولا عذر له في الطلب لاجل العائلة لانه أولى من يتقرب به في المنع والعتاء فاذا ترك ذلك فتح له من غيبه ما هو أحسن منه لان عادة الله مستمرة برزق من هذا حاله من غير باب يقصده وقطع عنه ذلك اختبار اليرى صدقه في علمه وعمله (قوله بحيث يسكن) أى القلب عن الاضطراب أى الانزعاج والقلق عند تعذر الاسباب أى اسباب المعيشة ولذا قال أبو حامد الغافى منذ ثلاثين سنة لو صارت الارض حديد لا تنبت النبات والسماء نحاساً لا تمطر والاشجار أحجار لا يتقلب قلبى من جهة الرزق جناح بعوضة لقوة الاستسلام * ولما كان التوكل عليه تعالى من لوازم الايمان الكامل فينتفى باتفائه قرن به في قوله تعالى انه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون أى ليس للشیطان قدرة وولاية على أن يحمل المؤمنين المتوكلين على ذنب لا يغفر كما قاله سفيان رضى الله عنه قال ابن عطاء الله السكندرى هذه الآية تدل على ان من صح ايمانه بالله تعالى وتوكله عليه لاسطان للشیطان عليه لان الشيطان إنما يأتيك من أحد وجهين اما بتشكيكك في الاعتقاد واما بركونك الى الخلق واعتمادك أما التشكيك في الاعتقاد فالإيمان ينفى وأما السكون الى الخلق والاعتماد فالتوكل على الله ينفى وورود التدبيرات والوسواس على القلوب نور الايمان يذهبها لاستقرارها في قلوب المؤمنين خصوصاً اذا التجأ الى الله في دفعها لما روى انه لما نزل قوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین قال ﷺ فكيف بالغضب يارب فنزل واما ينزغنك من الشيطان نزغ أى يصيبك وسوسة الشيطان فاستعذ بالله أى انجأ اليه في دفعه عنك والخطاب له ﷺ والمراد أمته لانه ﷺ معصوم من قبيل الوسوسة (قوله ولا يقدر) أى لا يضرب في توكله تلبس ظاهره بالاسباب كالصناعة والتجارة وتعاطى الدواء للصحة لان التوكل محله القلب وحركة

ينتظر العزل عن ذلك
التصرف بالموت وغيره
مع كل نفس وذلك
ينفي عن النفس التعلق
بما لا بد من زواله
ومنها التوكل وهو ثقة
القلب بالوكيل الحق
بحيث يسكن عن
الاضطراب عند تعذر
الاسباب ثقة بمسبب
الاسباب ولا يقدر في
توكله تلبس ظاهره
بالاسباب اذا كان قلبه
فارغاً منها يستوى عنده
وجودها وعدمها

الظاهر لا يتنافيه وهذا إشارة الى ما عليه جمع من ان الاشتغال بالاسباب لا ينافي التوكل (قوله ومنها الحياء) بالمدح وهو في اللغة اقباض وخشية يجدهما الانسان من نفسه عندما يطلع منه على قبيح وعند الصوفية خلق يثبت على ترك القبيح وفعل الجليل وهو ثمرة المشاهدة والمراقبة أما بالقصر فيطلق على المطر والخصب وفرج الناقة وقديم كافي القاموس (قوله بتعظيم الله) الباء للسببية وقوله بدوام الخ متعلق بتعظيم الباء فيه للتعبدية وقوله وامثال الخ من عطف اللازم على الملزوم وقوله بالامساك الباء الداخلة عليه للابسة وقوله به أي بالله تعالى والباء زائدة أو بمعنى من أي الشكوى منه تعالى الى المجزة بفتح ج جمع عاجز وقوله والفقراء عطف تفسير والمراد بهم جميع المخلوقات لان كلهم محتاجون اليه تعالى في جميع أمورهم لا يقدر أن يفتقدوا ما نزل بك الا ان أراد الله تعالى وأوجده على أيديهم فينبغي أن تشكوا اليه تعالى دونهم ولذا قيل استعانة مخلوق بمخلوق كاستعانة مسجون بمسجون فتكره الشكوى للمخلوقات من فقر أو مرض أو نحوهما الا لنحو طبيب كصديق وقريب فيذكر له ما به لاعلى وجه التضجر بل على وجه الاخبار مع الاستعانة بالله في ازالته (قوله ومنها الغنى) بكسر أوله مع القصر ضد الفقر أما مع المد وكسر أوله فهو انشاد الشعر أو مع فتحه فهو النفع (قوله بسلامته) الباء للسببية وقوله من فتن الاسباب يحتمل ان الاضافة حقيقية أي من الامتحانات والمصائب التي تحصل بالاسباب كالتجارات ونحوها ويحتمل انها للبيان أي فتن هي الاسباب والفتنة كل ما يشغل عن الله تعالى من مال أو بنين وغيرهما أي انه اذا اشتغل بالذكري لا يلتفت الى الاسباب لانها فتنة (قوله فلا يعترض على الاحكام) أي تقادير الله تعالى للامور أو المحكوم به من فقر أو عدم اعطاء أو نحو ذلك وقوله بلو أي بالنسبة للماضي كأن يقول لو أتيت في الصباح لأدركت درهما أو لو كان عندي مال لساويت الاغنياء في كذا وقوله ولعل بالنسبة للمستقبل كأن يقول لعلني أذهب الى الامير فيعطيني شيئا ووجه الاعتراض في ذلك ان قوله المذكور يشعر بعدم يقينه بالله تعالى وعدم رضاه بفقره ففيه اعتراض ضمنا أو يقال المراد بالاعتراض بالنسبة لها عدم الانقياد والتسليم لله تعالى ومحل ذم الاتيان بلو ولعل اذا كان على وجه الاعتراض كما علمت أما اذا لم يكن على وجه الاعتراض فلا ضرر فيهما ولا كراهة فقد ورد في الاحاديث كخبر أجد وأبي يعلى وابن حبان والحاكم عن أبي سعيد مرفوعا لو أن أحدكم يعمل في صخرة صماء ليس بها باب ولا كوة لخرج عمله للناس كأنما كان وخبر أبي نعيم في الحلية عن جابر مرفوعا لو أن ابن آدم هرب من رزقه كما يهرب من الموت لأدركه رزقه كما يدرك الموت وخبر الترمذي والحاكم عن أنس كان أخوان أحدهما محترف والآخر منقطع في الصنعة فشكا المحترف أخاه فقال عليه السلام لعلك ترزق به (قوله والتدبير) هو بالنسبة للخلق النظر في عواقب الامور لاجل أن تقع على الوجه الاكمل وبالنسبة لله تعالى ايقاع الاشياء على الوجه الاكمل (قوله الملك) بكسر اللام أي المتصرف بالامر والنهي في المأمورين مأخوذ من الملك بالضم وهو المتصرف بالامر والنهي فهو أبلغ من ملك المأخوذ من الملك بالكسر وهو المتصرف في الاعيان المملوكة (قوله الوهاب) أي المعطي بلا عوض عاجل ولا آجل (قوله وهو نفع يد القلب) شبه القلب بشخص له يد استعارة بالكناية واليد تخيل والنفع ترشيح وقوله حرصا وكشارا منصوبان على التمييز أي من جهة الحرص على الدنيا والاكثار منها والثاني لازم للاول غالبا لان الشخص يحرص عليها لاجل أن تكثر وقوله وسكوت اللسان بالرفع عطفا على نفع وقوله مدحا وذما لان مدح الشيء أو ذمه يشعر بالتعلق به الا اذا كان مدحا أو ذمها على وجه التعليم للغير كما وقع في الاحاديث كحديث نعم المال الصالح لرجل الصالح يصل به رجاء يصنع به معروف ومن المعالوم ان الفقر بالمعنى المذكور داخل في الزهد لكن المقام مقام اطناب فلا بأس بذكره وان استغنى عنه (قوله ومنها الايثار على نفسه) أي تقديم غيره عليه بما لا يذمه أي لا يذم الايثار به الشرع كأن يتصدق بما فضل عن حاجته لنفسه وموئنه يومه وليته وكسوة فصله ووفاء دينه فان تصدق بما

ومنها الحياء بتعظيم الله عز وجل بدوام ذكره وامثال أمره ونهيه بالامساك عن الشكوى به الى المجزة والفقراء غيره ومنها الغنى وهو هنا غنى القلب بسلامته من فتن الاسباب فلا يعترض على الاحكام بلو ولا بلعل لعلمه بمن صدرت منه عز وجل المنفرد بالخلق والتدبير الملك الوهاب ومنها الفقر وهو نقص يد القلب من الدنيا حرصا وكشارا قطعته بان حاجته ليست عند شيء منها وسكوت اللسان عنها بالكلية مدحا وذما ومنها الايثار على نفسه بما لا يذمه الشرع الى غير ذلك

يحتاج لذلك حرم وان ملكه الاخذ على المعتمد ما لم يصبر هو أو يموت على الاضاعة ويأذن له والاسن له التصديق
ومحل اعتبار الزيادة على الدين اذا كان ذلك الشيء يمكن صرفه فيه لا نحو لقمة ورغيف (قوله) مما ذكره
الشيخ) اي المصنف كشكر الله تعالى وهو افراده تعالى بالثناء عليه ورؤية النعم منه في طي النعم يومئذ
الفتوة وهي الاعراض عن مطالبة الخلق بالاحسان اليه ولو أحسن اليهم لعلمه بان كلامه من احسانه اليهم
واساءتهم له مخلوق لله تعالى والله خلقكم وما تعلمون فلم ير لنفسه احسانا حتى يطلب عليه جزاء ولم ير لهم اساءة
حتى يذمهم عليها الا أن يكون الشرع هو الذي أمر بذمهم أو معاقبتهم فيفعل ذلك امتثالا لما أمر به
لاجل القيام بوظيفة التكليف لا تعززا وتكبرا عليهم قال أبو الحسن الشاذلي أكرم المؤمنين ولو كانوا
عصاة لرب العالمين وازجرهم رجة بهم لا تعززا وتكبرا عليهم فلو كشف عن نور المؤمن العاصي لطبق ما بين
السما والارض فكيف بنور المؤمن المطيع والفتوة أعلى رتبة من المسألة أي المشاركة بان ترى أن لك
احسانا عليهم وان منهم اساءة ولا تؤاخذهم بالاساءة ولا تطلب منهم جزاء الاحسان بخلاف الفتوة فانه
لا يلاحظ ان له احسانا ولا ان منهم اساءة كما مر (قوله الكرامات) جمع كرامة وهي الامر الخارق للعادة
كوضع البركة في الطعام أو اللباس حتى يكثر القليل ويكفي اليسير وكتيسر دراهم أو دنانير أو كليهما أو غير ذلك
مما تدعو اليه الحاجة لكن لا ينبغي كما قال المصنف للمؤمن أن يقصد الكرامات بشئ من طاعته والادخل
عليه الشرك الخفي ومكر به والعياذ بالله تعالى * فهذا من جملة ما يجب على المريد أن يصفي منه بطنه عند ذكر
كلمة التوحيد بل يكون مقصوده بذلك رضامولاه وكشف الحجاب عن عبي قلبه (قوله والتوفيق) أي
شرعا أما لغة فهو التأليف بين شيئين فأكثر وقوله خلق الطاعة هذا تعريف امام الحرمين وهو أولى مما
بعده المنسوب للاشعري لانه مأخوذ من الوفاق فيكون خلق ما يكون به العبد موافقا لما طلبه منه الشرع
والموافقة مباشرة انما تكون بنفس الطاعة لا بالقسرة عليها ولان خلق القدرة على الطاعة موجود في
الكافر مع أنه غير موفق وأجيب عن هذا بان القدرة هي العرض المقارن للطاعة وذلك غير موجود في
الكافر لعدم وجود الطاعة منه وليس المراد بها سلامة الاسباب كما فهم المعترض ولقدرة التوفيق لم يذكر في
القرآن العظيم بلفظه ومعناه الا في قوله تعالى وما توفيقي الا بالله وأما في غير هذه الآية فالمراد به الالفة والمحبة
لا المعنى الاصطلاحي المراد هنا (قوله واخواننا) أي في الايمان وأحبابنا جمع حب بكسر الحاء بمعنى محبوب
أو محب وقوله بفضله أي احسانه وقوله لمقتضى أمره أي لا يقتضيه وهو الطاعة ونهيه وهو ترك المعصية
ونسبة الاقتضاء الى ذلك بنجاس (قوله بجاه) أي بقدر سيدنا محمد وآتي بذلك لحديث توسلوا بجاهي فان
جاهي عند الله عظيم * وهذا آخر ما تيسر جمعه على شرح الهدى جعله الله خالصا لوجهه ونفع به كما
نفع بأصوله انه كريم جواد لا يخيّب من قصده والتجأ اليه * وكان الفراغ من تسويدها يوم الجمعة
المبارك ثلاث عشرة بقية من شهر رمضان المعظم من شهر سنة ١١٩٤ أربعة وتسعين ومائة وألف
من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية على يد جامعها أفقر العباد الى مولاه
الكريم عبدالله بن حجازي الشرقاوي غفر الله له ولوالديه ولجميع مشايخه والمسلمين

مما ذكره الشيخ رضي
الله تعالى عنه في الشرح
وأراد بالعباد والله
أعلم الكرامات أي
التي هي الامور الخارقة
للعادة والتوفيق خلق
الطاعة وقيل خلق قدرة
الطاعة في العبد والله
تعالى بمنه وكرمه يوفقنا
ويوفق جميع أصحابنا
واخواننا وأحبابنا
بفضله لمقتضى أمره
ونهيّه بجاه أكرم رسوله
وأشرف خاقه سيدنا
ومولانا محمد ﷺ
وعلى آله وصحبه والمجد
لله رب العالمين

﴿ يقول ابراهيم الانبائي رئيس الصحيح بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ﴾

الجدد الله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وتابعيه وبعد فقد كمل والله الحمد طبع هذه
الحاشية الجليلة وضع الولي الشهير شيخ الاسلام الشيخ عبدالله الشرقاوي على شرح العلامة
الهددي على أم البراهين للإمام السنوسي رحمهم الله جميعا ووافق هذا الكمال اليوم الثامن
من شهر رجب سنة ١٣٢٨ من هجرة الرسول ﷺ آمين

To: www.al-mostafa.com